F. GRAFFIN

PATROLOGIA ORIENTALIS

TOME 42 — FASCICULE 3. — N° 192

AL-ṢAFĪ IBN AL-ʿASSĀL

BREFS CHAPITRES SUR LA TRINITÉ ET L'INCARNATION

Introduction, texte arabe et traduction,
avec un index-lexique exhaustif

par Khalil SAMIR s.j.

Professeur à l'Institut Pontifical Oriental (Rome)
et à l'Institut Pontifical d'Études Arabes (Rome)

DIFFUSION MONDIALE
BREPOLS
TURNHOUT/BELGIQUE
1985

PRÉFACE

Le texte que nous présentons au lecteur est un des joyaux de la littérature arabo-copte du XIII[e] siècle, l'âge d'or de cette littérature. D'une clarté et d'une concision étonnantes, cet opuscule traite de deux dogmes fondamentaux: Trinité et Incarnation. L'auteur, connu jusqu'à nos jours comme LE canoniste par excellence de l'Église Copte, est en même temps le plus grand apologiste que cette Église ait produit. Rompu aux règles de la logique, profond connaisseur des Pères, il était familier des systèmes philosophiques et théologiques tant des musulmans que des chrétiens arabes. Doué d'un esprit pénétrant et ouvert, al-Ṣafī b. al-'Assāl sait cueillir l'essentiel d'une pensée, en laissant de côté quand cela est nécessaire les détails secondaires. Cet opuscule marque dans sa vie une nouvelle étape, inaugurant sa production théologique apologétique.

Dans l'Introduction, nous nous sommes attaché à faire connaître la personnalité de cet auteur, qui, s'il est constamment cité par les Orientaux comme par les orientalistes, n'en est pas moins pratiquement inconnu. Notre petit essai sur l'évolution intellectuelle d'al-Ṣafī (ch. II-III) n'est qu'un essai, qui a besoin d'être mis à l'épreuve; c'est croyons-nous la partie la plus neuve de cette Introduction.

Le texte avait été publié dès 1929 au Caire, mais n'en était pas pour autant connu. Nous espérons ainsi le tirer de l'oubli. Par bonheur, contrairement à la «Correspondance entre Ibn al-Munağğim, Qusṭā b. Lūqā et Ḥunayn b. Isḥāq», que nous avions dû publier sur un méchant manuscrit du XIX[e] siècle (cf. *P.O.* 40/4, N° 185, Turnhout 1981), nous disposons ici de deux manuscrits anciens (XIII[e] siècle), et de deux modernes (XVIII[e] siècle), ce qui nous permet d'obtenir un texte assez sûr. De plus, nous avons pu aussi préciser ici notre méthode d'édition.

Grâce à l'index *exhaustif* de tous les mots (et particules) du texte, nous avons pu donner une traduction rigoureusement homogène, rendant les mêmes termes arabes par les mêmes équivalents français, à moins que le contexte n'exige le contraire. Cet index, nous l'espérons, rendra service non seulement à qui voudra étudier les thèmes de notre opuscule, mais aussi aux linguistes et particulièrement aux lexicographes.

Nous ne saurions terminer cette préface sans exprimer notre reconnaissance aux bibliothèques qui nous ont permis de consulter leurs manuscrits: celle des moines maronites de 'Ašqūt dans le Kisruwān, la Nationale de Paris, et tout particulièrement la Vaticane. Que les conservateurs de ces bibliothèques veuillent trouver ici l'expression de notre plus sincère gratitude.

Enfin, un chaleureux merci va au cher P. François Graffin, qui nous ouvre une fois encore les portes de la Patrologie, et pour la compréhension et la confiance qu'il nous témoigne.

Rome, le 2 février 1984
en la fête de la Présentation du Seigneur

Khalil SAMIR, S.J.

INTRODUCTION GÉNÉRALE

I. LE MILIEU FAMILIAL

Al-Ṣafī b. al-'Assāl appartient à une des grandes familles coptes du Caire. Elle fournit des secrétaires et de hauts fonctionnaires à l'administration égyptienne pendant plusieurs générations, aux XII^e^ et XIII^e^ siècles. Cela est attesté pour le moins par les titres honorifiques qu'ils portent presque tous: son père est *Faḫr al-Dawlah* (= la fierté de l'État); son grand père s'appelle *al-Mu'taman* (pour *Mu'taman al-Dawlah, i.e.* celui en qui l'État fait confiance); et le grand père de son grand père est surnommé *al-Kātib al-Miṣrī* (= le secrétaire originaire de Miṣr, c'est-à-dire du Vieux-Caire).

C'est le mérite du P. Alexis Mallon SJ d'avoir tenté, en 1905, la première monographie sur les trois frères écrivains(1). Il ouvrit ainsi la voie à une étude plus approfondie, entreprise en 1932 par Mgr Georg Graf(2). Nous reprendrons leurs conclusions, les corrigeant parfois et les complétant souvent.

Nous avons affaire à quatre frères, appelés tous Ibn al-'Assāl, qui fleurirent entre 1230 et 1260. Trois d'entre eux furent des penseurs et des écrivains de talent, le quatrième occupa des fonctions importantes dans l'administration ayyūbide. Des trois frères écrivains, al-Ṣafī fut de loin le plus fécond.

Avant d'étudier notre auteur, nous dirons un mot de son père et de son frère fonctionnaire, pour jeter une lumière nouvelle sur cette famille copte. Pour les deux autres frères écrivains, l'étude de Graf de 1947(3), complétant sa précédente monographie, donnera au lecteur une idée suffisante de leur rôle. Rappelons seulement qu'al-Mu'taman a très largement utilisé les œuvres de son frère al-Ṣafī dans sa Somme Théologique intitulée *Maǧmū' Uṣūl al-Dīn*.

*) Pour alléger les notes, nous utilisons les abréviations suivantes:
GCAL = Georg GRAF, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, coll. *Studi e Testi*, 118, 133, 146, 147 et 172 (Vatican, 1944, 1947, 1949, 1951 et 1953).
GRAF, *Catalogue* = voir note 41.
GRAF, *Die koptische Gelehrtenfamilie* = voir note 2.
KĀMIL ṢĀLIḤ NAḪLAH = voir note 18.

(1) Cf. Alexis MALLON, *Ibn al-'Assāl. Les trois écrivains de ce nom*, in *Journal Asiatique*, 10^e^ série, tome 6 (novembre-décembre 1905), p. 509-529.
(2) Cf. George GRAF, *Die koptische Gelehrtenfamilie der Aulād al-'Assāl und ihr Schrifttum*, in *Orientalia* 1 (1932), p. 34-56, 129-148, 193-204.
(3) Cf. GCAL, II (1947), p. 403-407 (sur al-As'ad) et 407-414 (sur al-Mu'taman).

A. Le père d'al-Ṣafī

Le père d'al-Ṣafī portait le titre honorifique de Faḫr al-Dawlah (*i.e.* Fierté de l'État). Sa *kunyah* était Abū al-Mufaḍḍal([4]), et non pas Abū al-Faḍl que l'on lit dans certains manuscrits([5]) ou encore Abū al-Faḍā'il([6]). Son nom est al-As'ad.

Il avait eu, d'un premier mariage, au moins un sinon deux fils qui deviendront célèbres: Al-Mu'taman (abréviation de Mu'taman al-Dawlah) Abū Isḥāq Ibrāhīm([7]), et peut-être aussi al-Amǧad Abū al-Maǧd Faḍlallāh([8]). Après la mort de sa femme, il s'était remarié et avait eu deux fils également célèbres: al-As'ad Abū al-Faraǧ Hibatallāh et al-Ṣafī Abū al-Faḍā'il Māǧid([9]). Il eut peut-être d'autres fils et probablement aussi des filles, mais ils ne laissèrent apparemment pas de trace dans l'histoire.

Faḫr al-Dawlah était certainement riche, et jouissait d'une position enviable. Ceci lui permit de donner à ses enfants une éducation soignée. Yūsāb évêque de Fuwwah, l'historien ecclésiastique qui rédigea une chronique très détaillée des évènements dont il fut contemporain([10]), nous apprend qu'ils avaient comme précepteur le shaykh al-Sanī Abū al-Maǧd Buṭrus b. al-Muhaḏḏib Abū al-Faraǧ([11]), connu sous le nom de al-Ṯu'bān (ou peut-être

([4]) La lecture *Abū al-Mufaḍḍal*, la plus fréquemment attestée dans les manuscrits, est confirmée par le sixième vers du poème d'al-Sirāǧ le Libraire que nous citons plus loin p. [12], et qui ôte tout doute. En effet, le mètre du poème ne permettrait pas la lecture *Abū al-Faḍl*.

([5]) On trouve parfois cette lecture (avec chute du *mīm*) dans les manuscrits. Par exemple, au chapitre premier du *Maǧmū' Uṣūl al-Dīn*, dans le *Paris arabe 201* (Egypte, ici 13e siècle); comme aussi dans le *Vatican arabe 103* (Egypte, 13e siècle); fol. 18v dernière ligne. C'est une erreur facile à commettre.

([6]) Cette lecture est assez rare. Elle se trouve dans le même passage mentionné à la note précédente, dans le *Beyrouth, Bibliothèque Orientale 583* (Egypte, 14e siècle). Graf, *Die koptische Gelehrtenfamilie*, a suivi cette lecture à la p. 35; mais à la fin de l'article (p. 134), il se rallie à la lecture Abū al-Mufaḍḍal.

([7]) On notera que ce fils reçoit exactement le nom complet de son grand père: même titre honorifique, même *kunyah* et même *ism*. C'est un des éléments (mais non des plus importants) qui suggère qu'al-Mu'taman ait été l'aîné.

([8]) Au sujet d'al-Amǧad, la question de sa place parmi ses frères demeure ouverte. D'une part, il survécut à ses deux frères al-As'ad et al-Ṣafī et est bien vivant quand al-Mu'taman rédige sa *Somme Théologique* (vers 1265). De même, vers 1248, il a encore un fils (Faḫr al-Dawlah) en âge d'être éduqué, qu'il confie au prêtre Gabriel, le futur patriarche (cf. plus loin, à la note 28). Ces faits suggèrent qu'il était le plus jeune des frères. Mais d'autre part, le fait qu'il soit entré dans l'administration, suivant ainsi l'exemple de ses ancêtres, nous fait penser qu'il est né du premier mariage, les pères poussant généralement leurs enfants à suivre leur trace quand ils ont un poste élevé; le fait qu'il possède la grande maison familiale du Caire au quartier de Zuwaylah appuie aussi cette opinion.

([9]) Dans ce paragraphe, nous nous sommes écarté des conclusions de Graf. Pour lui, les trois frères écrivains sont nés dans l'ordre inverse: al-Ṣafī serait l'aîné, suivi par al-As'ad, tandis qu'al-Mu'taman serait le benjamin.

([10]) Sur cet auteur, voir GCAL, II (1947), p. 369-371.

([11]) Cf. l'Histoire (*Tārīḫ*) de Yūsāb Évêque de Fuwwah, dans le manuscrit de Dayr al-Suryān au Wādī al-Naṭrūn, au folio 155 recto. Le texte est cité dans Kāmil Ṣāliḥ Naḫlah, *Kitāb Tārīḫ wa-Ǧadāwil Baṭārikat al-Iskandariyyah al-Qibṭ* (Le Caire, 1943), p. 47 a. On retrouve la même affirmation, mais sans la référence à l'*Histoire* de Yūsāb, dans Ya'qūb Naḫlah Rufaylah, *Tārīḫ al-Ummah al-Qibṭiyyah* (Le Caire, 1898), p. 185; et dans Kāmil Ṣāliḥ Naḫlah, I, p. 100.

al-Ta'bān) al-Rāhib, et encore comme «le prêtre d'Abū Sarǧah»([12]). Ce précepteur était le père de l'historien et théologien Abū Šākir Ibn al-Rāhib, qui sera l'ami des Awlād al-'Assāl.

Faḫr al-Dawlah savait se montrer généreux envers qui était dans le besoin. Nous en avons une attestation chez 'Umar al-Sirāǧ (pour Sirāǧ al-Dīn) al-Warrāq (*i.e.* le Libraire), poète musulman né en 605/1208 et mort en 695/1292([13]), qui était engagé dans la même administration qu'al-Amǧad Ibn al-'Assāl([14]). Il laissa des vers où il chante la générosité de la famille des Banū al-'Assāl (vers 1) et tout particulièrement d'Abū al-Mufaḍḍal (vers 6) pour sa discrétion dans le don([15]). Ces vers n'étant pas connus jusqu'ici, nous les reproduisons, tels qu'ils nous été rapportés par Ibn Faḍlallāh al-'Umarī([16]):

1 وَقَدْ يَرُوقُكَ لَفْظِي الْحُلْوُ، لاَ سِيَّمَا
إِذَا لَقِيتُ بَنِي الْعَسَّالِ مَدَّاحَا.

2 اَلْقَوْمُ جَادُوا، وَلَمْ أَسْأَلْ. وَهُمْ مَنَحُوا،
وَمَا غَشِيتُهُمْ (وَاللهِ) مُمْتَاحَا.

3 وَشَادَ مَجْدُهُمْ بَيْتًا يَبِيتُ لَهُ
طَرْفُ الْمَجَرَّةِ مِمَّا طَالَ طَمَّاحَا.

4 مِنْ كُلِّ أَزْهَرَ، لَوْلاَ فِي تَطَلُّعِهِ
مَطَالِعُ الصُّبْحِ ! زَادَ الصُّبْحَ إِيضَاحَا.

([12]) Cf. Adel Y. Sidarus, *Ibn ar-Rāhibs Leben und Werk. Ein koptisch-arabischer Enzyklopädist des 7./13. Jahrhunderts*, coll. *Islamkundliche Untersuchungen*, Band 36 (Freiburg im Br. 1975), p. 8-15 et 19-20 (Les pages 16-18 concernent ses deux frères: al-Ṣanī'ah et Sanā' al-Dawlah Abū al-Faḍā'il).

([13]) Sur ce poète, voir la notice d'Ibn Šākir al-Kutubī (1278-1362) dans son *Wāfī al-Wafayāt*, II, p. 107-111. Cf. aussi Brockelmann, *GAL*, I, p. 267 (²314); et surtout Ziriklī, *Al-A'lām*, V, p. 224b, et 'Umar Kaḥḥālah *Mu'ǧam al-Mu'allifīn*, VII, p. 309a (avec leurs bibliographies).

([14]) Cf. 'Abd al-Samī' Muḥammad Aḥmad, *Qawānīn al-Mulūk* (Le Caire, Université du Caire, Faculté des Lettres, Section des Langues Sémitiques Anciennes, 1965), p. 5 en bas.

([15]) Ces vers sont signalés (mais non cités) par 'Abd al-Samī' (cf. note précédente), p. 3, note 3. Mais l'auteur fait une double confusion. D'une part, il pense que ces vers sont adressés à al-Amǧad Abū al-Maǧd, alors qu'il n'est pas nommé explicitement; cependant, il pourrait être visé secondairement par le poème. D'autre part et surtout, il identifie al-Amǧad avec al-Ṣafī, refusant de reconnaître l'existence d'un quatrième frère.

([16]) Cf. Ibn Faḍlallāh al-'Umarī, *Masālik al-Abṣār fī Mamālik al-Amṣār*, éd. Aḥmad Bāšā Zakī, vol. I (Le Caire, 1342 H/1942), p. 369-371, ici p. 370-371, vers 10 à 17.

5 صَحِبْتُهُمْ نَحْوَ دَيْرِ الْبَغْلِ، مَطْلَبُنَا
صَهْبَاءُ جرَّتْ بِطَوْقِ اللَّيْلِ، فَانْزَاحَا.

6 أَبَا الْمُفَضَّلِ ! لَمْ أَبْلُغْ مَدَاكَ، وَلَوْ
طَارَحْتُ فِي مَذْهَبِ الشِّعْرِ الطِّرِمَّاحَا.

7 إِنْ رُمْتَ إِخْفَاءَ مَا تُعْطِي، فَقَدْ نَطَقَ الْـ
ـمَعْرُوفُ عَنْكَ بِمَا تُخْفِي، وَقَدْ بَاحَا.

8 لاَ تَبْغِ لِلْجُودِ كِتْمَانًا، فَتَظْلِمَهُ.
إِنَّا رَأَيْنَا نَسِيمَ الْجُودِ فَيَّاحَا.

B. Les ʿAssālides et l'élection des patriarches

On sait combien l'élection des patriarches coptes eut à souffrir, durant tout le Moyen Age, des partis et factions existant entre les notables de la communauté. Les choses atteignirent leur comble précisément au temps d'al-Ṣafī Ibn al-ʿAssāl, quand l'Eglise copte resta pendant près de vingt ans sans patriarche, entre le 7 janvier 1216 et le 16 juin 1235. Finalement, Cyrille III Ibn Laqlaq, le 75e patriarche copte d'Alexandrie, fut élu le 17 juin 1235; mais l'Eglise était alors terriblement appauvrie à tous points de vue: matériellement, humainement et spirituellement; et les passions n'étaient point assouvies, loin de là!

1. *L'élection d'Athanase III*

Quand Cyrille III mourut, le 10 mars 1243, le même scénario se répéta: chaque clan voulut avoir son candidat comme patriarche, prêt à faire les choses les plus déshonnêtes et les plus illégales pour l'obtenir.

Le pouvoir politique profitait largement de cette situation, exploitant les dissensions des chrétiens, pour affaiblir l'Eglise et enrichir les caisses de l'état grâce aux pots-de-vin que payait chaque faction.

Cette fois encore, le siège fut vacant pendant longtemps, plus de sept ans et demi, du 10 mars 1243 au 9 octobre 1250, date de l'élection d'Athanase III, le 76e patriarche. Mais cette élection ne se fit pas sans problème.

Un des personnages les plus influents à l'époque était le shaykh al-Sanī Abū al-Mağd ... Ibn al-Ṯuʿbān, l'ancien précepteur des ʿAssālides(17) et leur antagoniste dans cette élection. Son pouvoir se renforça quand le roi al-Muʿizz ʿIzz al-Dīn Aybak accéda au trône le 31 juillet 1250, et nomma

(17) Voir plus haut, à la section I A (p. [10]-[11]).

aussitôt comme vizir Šaraf al-Dīn Hibatallāh al-Asʿad b. Ṣāʿid al-Fāʾizī, le propre neveu d'Ibn al-Ṯuʿbān, qui s'était déclaré musulman au temps du roi al-Kāmil (1238-1240), alors qu'il était son médecin privé. Ibn al-Ṯuʿbān réussit à convaincre les notables du Caire de faire l'élection sans la présence des évêques et à éliminer le candidat des ʿAssālides, le prêtre Gabriel bien connu pour les manuscrits qu'il copiait pour les ʿAssālides.

2. *Le récit de Yūsāb évêque de Fuwwah*

Nous rapportons ici un extrait de l'*Histoire* d'Anbā Yūsāb évêque de Fuwwah concernant cette élection. Il raconte ces évènements à sa manière, ayant pris une part active à l'élection aux côtés d'Ibn al-Ṯuʿbān son ami, contre al-Amğad Ibn al-ʿAssāl(18):

1 وكان ابنُ الدُهَيْريّ، مطرانُ دمياط، بمصر يومئذٍ. ولم يقولوا له [عن القرعة]. **2** وكان ذلك جرى برأي الشيخ السنيّ الراهب ابنُ الثُعْبان. وكان الأسعدُ الفائزيّ ابنُ اختِه الوزيرَ. **3** حينئذٍ طلَعَت القرعةُ أوّلاً باسم القسّ بولص، الراهب بدير القدّيس أنطونيوس، المعروف بابن كليل المصريّ.

4 وكان القسّ غبريال الراهب، قريبُ أنبا بطرس ابن الراهبة أسقف طَنْبِدي، قد حضر من الشام بعد نياح أنبا كيرلّص، بطمع البطريركيّة ومساعدة أولاد العسّال له فيها. **5** ونزل بالمعلّقة بمصر قليلاً. ثمَّ انتقل، فنزل عندَ الأمجد ابن العسّال، في طبقة الدار الكبيرة بحارة زُوَيْلة، يُعلّم ولَدَه فخر الدولة.

6 فلمّا عمل المصريّون القرعةَ بمُفْرَدهم، ولم يذكروا القسَّ غبريال، عزَّ ذلك على الأمجد بن العسَّال، كاتب ديوان الجيش. والتمس إعادةَ قرعةٍ أخرى، يُذكَرُ فيها اسمُ القسّ غبريال.

(18) Ce texte est rapporté par Ğirğis Fīlūṯāwus ʿAwaḍ, dans son introduction à l'édition du Nomocanon d'al-Ṣafī Ibn al-ʿAssāl. Cf. *Al-Magmūʿ al-Ṣafawī* (Le Caire, Impr. al-Tawfīq, 1908), p. V-VI (= p. H-W en arabe). L'éditeur ne donne malheureusement pas de référence au manuscrit; mais nous savons qu'il possédait un manuscrit de cette *Histoire* par ce qu'en dit Kāmil Ṣāliḥ Naḫlah dans sa *Silsilat tārīḫ al-bābawāt baṭārikat al-kursī al-iskandarī*, I. *Al-Bābā Kīrillus al-ṯāliṯ (1235-1242 M)* (Dayr al-Suryān, 1668M/1951), p. 5; et II. *Min al-baṭriyark 76 ilā al-baṭriyark 86 (1250-1378 M)* (Dayr al-Suryān 1668 M/1952), p. 4. Dans le manuscrit de Dayr al-Suryān (dont celui de Ğirğis Fīlūṯāwus ʿAwaḍ semble être la copie), notre texte se trouve au folio 161 recto et verso; cf. Kāmil Ṣāliḥ Naḫlah, II (1925), p. 7-8, qui cite le texte en y intercalant son propre commentaire.

TRADUCTION ([19]):

1 Il advint qu'IBN AL-DUHAYRĪ([20]), le métropolite de Damiette, se trouvait au Vieux-Caire (*Miṣr*) ce jour-là. Ils ne lui dirent rien [de l'élection en cours]. **2** Cela eut lieu sur le conseil du shaykh al-Sanī al-Rāhib Ibn al-Ṯuʿbān, alors qu'al-Asʿad al-Fāʾizī, le fils de sa sœur, était vizir([21]). **3** Alors, le nom qui sortit en premier fut celui du prêtre BŪLUS, le moine du monastère de Saint-Antoine, connu sous le nom d'IBN KALĪL AL-MIṢRĪ([22]).

4 Or, le prêtre ĠUBRIYĀL le moine([23]), qui était parent d'Anbā BUṬRUS IBN AL-RĀHIBAH l'évêque de Ṭanbidī([24]), était arrivé de Damas([25]) après la mort d'Anbā CYRILLE([26]), briguant le siège patriarcal, aidé en cela par les Awlād al-ʿAssāl. **5** Il alla habiter quelque temps à [l'église de] la Muʿallaqah, au Vieux-Caire. Puis il se transféra et alla habiter chez al-Amǧad Ibn al-ʿAssāl, au rez-de-chaussée de sa grande maison, au quartier de Zuwaylah([27]), pour s'occuper de l'éducation de son fils Faḫr al-Dawlah([28]).

([19]) GRAF, *Die koptische Gelehrtenfamilie*, p. 52 (N° 20) a donné une traduction allemande des paragraphes 3-6 de ce texte.

([20]) Sur al-Ṯiqah Ibn al-Duhayrī, l'auteur d'une grammaire arabe de la langue copte, voir GCAL, II (1947), p. 378-379.

([21]) Il s'agit du vizir Šaraf al-Dīn, dont nous avons parlé à la page précédente (p. [12]-[13]).

([22]) Sur Būlus Ibn Kalīl, le futur Athanase III, voir KĀMIL ṢĀLIḤ NAḪLAH, II (1952), p. 6-15. On trouvera quelques allusions dans GCAL, II (1947), p. 305, 371, 372 (note 1), 378, 434 et 457.

([23]) C'est le futur patriarche Gabriel III (du 21 octobre 1268 au 1er janvier 1271). Voir KĀMIL ṢĀLIḤ NAḪLAH, II (1952), p. 16-25. On trouvera quelques allusions dans GCAL, II (1947), p. 306, 387 et 428; et surtout dans II 414 (et III 524).

([24]) On ne sait pas grand chose de cet évêque, sinon qu'il était l'oncle de Gabriel III. D'après KĀMIL ṢĀLIḤ NAḪLAH, II (1952), p. 16/16 et 17/19, c'était son oncle *maternel*. D'après Jacob MUYSER, *Contribution à l'étude des listes épiscopales de l'Eglise copte*, in *Bulletin de la Société d'Archéologie Copte* 10 (1944), p. 115-176, ici p. 154 (ad p. 30, ligne 6 du *Recueil des listes épiscopales de l'Eglise copte* d'Henri MUNIER, Le Caire, 1943), il serait son oncle *paternel* et serait originaire de Damas: غبريال البطرك هذا ابن أخو (*sic*) الأب بطرس الشامى أسقف طنبدي. Muyser se base sur le dernier folio (non numéroté) du manuscrit du Caire, *Musée Copte, Histoire 1 B* (= Graf 135 = Simaika 94), folio copié par Marcus Simaika Pasha. Or, celui-ci nous apprend dans son *Catalogue of the Coptic and Arabic Manuscripts in the Coptic Museum, the Patriarchate*,...vol. I (Le Caire, 1939), p. 48, qu'il avait transcrit les derniers folios du manuscrit, en 1898, sur le manuscrit *Histoire 15* du Patriarcat Copte (lequel est catalogué au vol. II, sous le numéro 675).

([25]) On sait que Gabriel était un copte originaire de Damas. C'est probablement là qu'al-Amǧad Ibn al-ʿAssāl (et les autres ʿAssālides) le rencontra et lui proposa de copier pour lui des manuscrits et plus tard d'être le précepteur de son fils, comme nous le verrons à la section C 2 (p. [17]-[19]).

([26]) Il s'agit du 75e patriarche copte, Cyrille III Ibn Laqlaq, mort le 10 mars 1243.

([27]) Quartier important du Caire, où résidaient de grandes familles, et qui deviendra plus tard le quartier du patriarche copte.

([28]) Ce détail est intéressant à plus d'un titre. A cette époque, c'est-à-dire vers 1247-1248 (voir plus loin, à la note 39), al-Amǧad Ibn al-ʿAssāl n'avait qu'un fils en âge d'être éduqué. On peut penser que ce fils, Faḫr al-Dawlah, est l'aîné (du fait qu'il porte le nom de son grand père). Dans ce cas, Naṣrallāh son frère est encore trop jeune pour avoir un précepteur. Ce détail renforce l'opinion selon laquelle al-Amǧad serait le benjamin des quatre frères (voir plus haut, à la note 8).

6 Quand donc les gens du Vieux Caire([29]) eurent fait leur élection, tout seuls([30]), et qu'ils n'eurent pas mentionné le prêtre Gabriel, al-Amǧad Ibn al-ʿAssāl, le secrétaire du ministère des armées, trouva cela dur à accepter. Il demanda qu'on refît une autre élection, dans laquelle serait mentionné le nom du prêtre Gabriel.

3. *L'élection de Gabriel III*

Cependant, al-Amǧad Ibn al-ʿAssāl n'eut pas gain de cause. Yūsāb de Fuwwah s'organisa, avec le shaykh al-Sanī Ibn al-Ṯuʿbān, pour faire élire le moine Būlus Ibn Kalīl al-Miṣrī, qui fut intrônisé le 9 octobre 1250 sous le nom d'Athanase III.

L'histoire nous raconte comment Gabriel dut fuir de la Citadelle (*al-Qalʿah*) vers la maison de sa sœur sise au Vieux-Caire, tandis que les trois notables ses défenseurs (y compris al-Nušūʾ Abū Šākir Ibn al-Rāhib, le propre fils du shaykh al-Sanī et l'ami des ʿAssālides) furent saisis par les soldats du clan adverse et ramenés ensanglantés à la Citadelle([31]).

A la mort d'Athanase III, le 27 novembre 1261, Gabriel fut de nouveau présenté par les notables du Caire, dont al-Amǧad Ibn al-ʿAssāl. De leur côté, les notables du Vieux-Caire (*Miṣr*) présentaient comme candidat Yūḥannā Ibn Abī Saʿīd al-Sukkarī. Les voix étant équivalemment réparties, on décida le tirage au sort (*al-qurʿah*) comme pour l'élection de Matthias dans les Actes des Apôtres. Gabriel fut élu. On le fit higoumène, première étape vers la consécration patriarcale.

Mais les partisans de Yūḥannā intervinrent et empêchèrent la suite de la cérémonie. Ils imposèrent leur candidat, qui fut fait patriarche le premier janvier 1262, sous le nom de Jean VII. Il fut cependant destitué le 20 octobre 1268, et Gabriel fut fait finalement patriarche, le lendemain 21 octobre 1268, sous le nom de Gabriel III. Il ne siègera qu'un peu plus de deux ans; car il fut destitué à son tour le premier janvier 1271, et on renomma le lendemain JEAN

([29]) Comment interpréter ici le mot *al-Miṣriyyūn*? On sait que les notables du Caire et d'Alexandrie jouaient un rôle souvent prépondérant dans l'élection du patriarche, et que, pour éviter les conflits permanents qui en résultaient, ils décidèrent que l'élection se ferait par alternance, tantôt par les Alexandrins et tantôt par les Cairotes; tel serait alors le sens de *Miṣriyyūn* (les Cairotes). Mais il semble qu'à notre époque le conflit ait eu lieu entre les notables du Vieux-Caire (*Miṣr*) et ceux du Caire (*al-Qāhirah*); c'est ainsi que nous l'avons interprété.

([30]) GRAF, *Die koptische Gelehrtenfamilie*, p. 52, interprète cette expression («tout seuls») en ajoutant: «d.h. ohne sich um die ʿAssalidenfamilie zu kümmern». C'est là trop restreindre le sens. Le contexte indique que cela signifie: «sans les notables du Caire» (cf. note précédente), dont faisaient partie les ʿAssālides. Il se pourrait que cela signifiât aussi «sans les évêques», comme peut le suggérer la suite du texte rapportée dans KĀMIL ṢĀLIḤ NAḪLAH, II (1952), p. 8 et suivantes.

([31]) Pour ce paragraphe, voir KĀMIL ṢĀLIḤ NAḪLAH, II (1952), p. 8-12.

VII patriarche. Gabriel mourut le 11 juillet 1247, en l'église de saint Mercure du Vieux-Caire, où il fut enterré.([32])

Ainsi s'acheva cette triste page de l'histoire de l'Eglise copte, à laquelle al-Amğad Ibn al-ʿAssāl prit une part active. Il ne semble pas cependant que les autres frères aient activement participé à ce jeu politique, même s'il est probable qu'ils aient soutenu le candidat de leur frère al-Amğad, qu'ils appréciaient certainement pour ses qualités d'homme de science.

C. Le frère secrétaire aux armées

Al-Amğad Abū al-Mağd Faḍlallāh([33]), si actif dans la «politique ecclésiastique», est le seul des quatre frères à n'avoir pas laissé d'œuvre littéraire. Cependant, il ne manquera pas de s'intéresser à la production littéraire de ses frères, comme nous le verrons([34]).

1. *Al-Amğad haut fonctionaire*

Selon le texte d'Anbā Yūsāb évêque de Fuwwah que nous avons cité plus haut([35]), al-Amğad était secrétaire au ministère des armées (*kātib dīwān al-ğayš*).

De son côté, le grand historien égyptien Taqī al Dīn al-Maqrīzī (1364-1441) nous apprend que le roi al Ṣāliḥ Nağm al-Dīn Ayyūb (637-647 de l'hégire = A.D. 1239-1249), ayant eu besoin de traiter une affaire importante un vendredi, demanda qu'on fit venir quelqu'un de l'office de la chancellerie (*dīwān al-inšā'*). On lui répondit que les fonctionnaires avaient l'habitude de s'absenter le vendredi. Il exigeât au moins un chrétien pour cet office; et il nommera alors précisement al-Amğad Ibn al-ʿAssāl à cette fonction, qu'il cumulera avec celle de secrétaire (*kātib al-darağ*).

Nous reproduisons ici ce texte de Maqrīzī, peu connu de ceux qui se sont intéressés aux ʿAssālides([36]):

([32]) Pour cette section, voir Kāmil Ṣāliḥ Naḫlah, II (1952), p. 16-19.

([33]) Le nom de Faḍlallāh n'a pas été signalé, à notre connaissance, par les chercheurs. Il se trouve cependant au chapitre 60 de la *Somme Théologique* d'al-Mu'taman Ibn al-ʿAssāl, au sujet du *Traité sur l'âme* d'al-Asʿad, texte cité par Graf, *Die koptische Gelehrtenfamilie* (p. 36, note 1), mais mal compris. Voir le *Paris arabe 200* (Egypte, ici 1614), fol. 293 recto = *Florence Palat. Medic. or. 299* (olim 63), fol. 140 verso = *Le Caire Patriarcat Copte Théologie 101* (Egypte, 1833), fol. 224 recto. Graf (Gcal II, p. 393 § 2), se basant sur le texte d'al-Ṣafī que nous citons plus loin (cf. note 56) donne à Abū al-Mağd le nom d'al-Rašīd, qui n'est en réalité ici qu'une épithète.

([34]) Voir plus loin, à la section C 3 (p. 19-20).

([35]) Voir plus haut, à la section B 2 (p. 13-15), au paragraphe 6 du texte.

([36]) Cf. Taqī al-Dīn al-Maqrīzī, *Kitāb al-Mawāʿiẓ wa-al-Iʿtibār.bi-Ḏikr al-Ḫiṭaṭ wa-al-Āṯār*, vol. II (éd. al-Halabī, Le Caire, s.d.), p. 227. Le texte est rapporté aussi par ʿAbd al-Samī (*supra*, note 14), p. 5-6.

أمّا في الدولة الأيّوبية، فإنّ كتّاب الدرج كانوا في الدولة الكامليّة قليلين جدًّا، وكانوا في غاية الصيانة والنزاهة وقلّة الخلطة بالناس. واتّفق أنّ الصاحب زين الدين يعقوب بن الزُبير كان من جملتهم. فسمع الملك الصالح نجم الدين أيّوب عنه أنّه يحضر في السماعات، فصرفه من ديوان الإنشاء، وقال: «هذا الديوان لا يحتمل مثل هذا!».

وكانت العادة ألاّ يحضر كتّابُ الإنشاء الديوانَ يوم الجمعة. فعرض للملك الصالح، في بعض أيّام الجمع، شغلٌ مهمّ. فطلب بعضَ الموقّعين، فلم يجد أحدًا منهم. فقيل له: «إنّهم لا يحضرون يومَ الجمعة». فقال: «استخدموا في الديوان كاتبًا نصرانيّاً، يقعد يومَ الجمعة لمهمّ يطرأ». فاستخدموا الأمجد بن العسّال، كاتب الدرج، لهذا المعنى.

Ainsi donc, quand al-Amğad n'était pas occupé au *Dīwān al-Darağ*, il était en service le vendredi au *Diwān al-Inšā'*; sans parler du fait qu'il était secrétaire au ministère des armées. De telles occupations ne permettaient évidemment pas à al-Amğad de composer des ouvrages; mais elles lui permettront d'aider financièrement ses frères dans leurs travaux.

2. *Al-Amğad et le prêtre Gabriel*

Nous avons suivi les péripéties du prêtre moine Gabriel jusqu'à son accession au siège patriarcal le 21 octobre 1266([37]). Yūsāb de Fuwwah nous avait informé que Gabriel s'était installé dans la maison d'al-Amğad, sise dans le quartier de Zuwaylah, où il s'occupa de l'éducation de son fils Faḫr al-Dawlah([38]). Cela devait se passer vers l'année 1247-1248([39]).

Une note, rédigée en juin - juillet 1257 par Gabriel lui-même, à la fin d'un beau manuscrit copto-arabe des quatre évangiles([40]), nous fournit quelques renseignements intéressants sur ses rapports avec al-Amğad Ibn al-ʿAssāl. Voici cette note([41]):

([37]) Voir plus haut, aux sections B 2 et B 3 (p. 13-16).

([38]) Voir le texte cité plus haut, à la section B 2 (p. 13-15), au paragraphe 5

([39]) Nous déduisons cette date de la note écrite par Gabriel en juin-juillet 1257 (note citée ci-après), dans laquelle il affirme avoir passé environ dix ans chez al-Amğad, entre Damas et Le Caire.

([40]) Il s'agit du manuscrit du Caire, *Musée Copte Bible 93* (= Graf 153 = Simaika 5), fol. 346 verso.

([41]) Texte arabe dans Graf, *Die koptische Gelehrtenfamille*, p. 53, note 1 (avec une faute d'impression; lire يجازيه au lieu de يازيه). Reproduit aussi (correctement), avec la note copte équivalente du même Gabriel, dans Graf, *Catalogue de manuscrits arabes chrétiens du Caire*, coll. *Studi e Testi*, 63 (Cité du Vatican, 1934), p. 66. Reproduit et traduit dans G.W. Horner, *The Coptic Version of the New Testament in the Northern Dialect*, vol. I (Londres, 1898),

1 كتبتُه عندَ مقامي بالقاهرة في دار المولى الشيخ الأمجد بن العسّال (غفر اللّهُ له، وبارك عليه وعلى بيته الطاهر!).

2 لأنّ، إلى يوم تسطير هذه الأحرُف، أقمتُ في بيته نحو عشرة سنين، في الشام ومصر. اللّهُ يجازيه بالحُسْنى!

3 وقع كمال هذا الكتاب في أواخر بؤونه(42) سنة ثلاث وسبعين وتسع مائة للشهداء، الموافق لسلخ جُمادى الأخرى سنة خمس وخمسين وستّمائة. آمين.

En voici la traduction(43):

1 Je l'ai écrit durant mon séjour au Caire, dans la demeure (*dār*) du seigneur(44) le shaykh al-Amǧad Ibn al-'Assāl (que Dieu lui accorde le pardon, et le bénisse, lui et tous [les membres] de sa maison(45) pure!).

2 Car, jusqu'au jour où ces lettres ont été couchées sur le papier, j'ai séjourné dans sa maison (*bayt*) environ dix ans, à Damas et au Caire (46). Que Dieu le récompense lui accordant ses bienfaits!

3 L'achèvement de ce livre a eu lieu dans les derniers [jours] de Ba'ūnah de l'année 973 des Martyrs, correspondant à la fin de Ǧumādā II de l'année 655 [de l'hégire]. Amen.

En réalité, la correspondance des dates n'est pas parfaite: la date copte correspond au 24 juin 1257, tandis que la musulmane correspond au 14 juillet 1257.

p. LXXXV-XCII. On trouve une reproduction photographique du texte copte bohairique dans Marcus SIMAIKA, *Catalogue* (*supra*, note 24), I (1939), planche XXVIII.

(42) Dans le manuscrit: بونه.

(43) Traduction française (légèrement différente) dans GRAF, *Catalogue*, p. 66-67. Traduction allemande dans GRAF, *Die koptische Gelehrtenfamilie*, p. 53-54. Traduction anglaise dans HORNER (voir note 41).

(44) Le terme *mawlā*, traduit ici par «seigneur», indique davantage, à savoir une relation de dépendance; le *mawlā* étant celui qui prend en charge quelqu'un.

(45) Le terme *bayt* signifie ici la «maison» au sens utilisé pour la noblesse. Au sens matériel, Gabriel avait utilisé le terme *dār*, et utilisera plus loin (au paragraphe 2) le mot *bayt*.

(46) Le terme *Miṣr* est presque toujours ambigu, pouvant désigner Le Caire ou l'Egypte. D'autre part, opposé à *al-Qāhirah*, il désigne le Vieux-Caire (cf. *supra*, note 29). Ici, il ne désigne pas, à notre avis, le Vieux-Caire, puisque la maison d'al-Amǧad (son *dār*) se trouvait au Caire (*al-Qāhirah* au propre témoignage de Gabriel, et plus précisément dans le quartier de Zuwaylah, selon le témoignage de Yūsāb évêque de Fuwwah rapporté plus haut, à la section B 2 (p. 13-15) au paragraphe 5. Il désigne donc l'Egypte, d'autant plus que le mot est opposé ici à *al-Šām* (qui désigne à la fois la Syrie et la ville de Damas).

Cependant, le texte copte bohairique, rédigé par le même Gabriel (au folio 345 recto), vient compliquer le problème. Il y parle, effet, de «Syrie et Babylone». Or Babylone signifie en copte le Vieux-Caire et équivaut à l'arabe *Miṣr*. En réalité, Gabriel ne disposait pas en copte d'un autre terme que Babylone pour désigner la nouvelle ville du Caire; de même qu'il ne disposait pas d'un terme autre que Syrie pour désigner la ville de Damas.

De là notre traduction, qui pourrait sembler peu fidèle: «à Damas et au Caire».

Le premier Bābah 978 des Martyrs, correspondant au 28 septembre 1261(47), notre Gabriel se trouve encore dans la maison d'al-Amǧad Ibn al-'Assāl(48). Il y copie le *Nomocanon* d'al-Ṣafī Ibn al-'Assāl. Cela est attesté au folio 321 recto du *Paris arabe 249*, qui en est une copie anonyme faite au 15e siècle.

3. *Rôle culturel d'al-Amǧad parmi les 'Assālides*

Du texte précédent il apparaît qu'al-Amǧad possédait au Caire une grande maison, à plusieurs étages, où logeait le moine prêtre Gabriel, et peut-être d'autres savants ou copistes; et une autre maison à Damas, qui lui servait sans doute de pied-à-terre quand il devait accompagner l'armée dans ses déplacements.

Cette maison de Damas jouera un rôle important dans la vie littéraire des 'Assālides. Les trois frères écrivains y ont fait des séjours répétés, plus ou moins prolongés: soit pour y rassembler et transcrire des manuscrits, soit pour y rédiger des ouvrages.

Ainsi, en janvier 1230, al-As'ad Ibn al-'Assāl y transcrivit un «traité sur l'eucharistie» de Jean Damascène(49), qui lui servira, mais servira aussi à leur ami Abū Šākir Ibn al-Rāhib(50).

De même, il semble bien qu'al-Ṣafī y ait fait un séjour prolongé, si du moins le Grand Nomocanon achevé à Damas le 6 mars 1236 est de lui(51). Par ailleurs, il parle avec admiration des travaux d'artisanat et des œuvres d'art des Francs, d'une manière qui laisse entendre qu'il a conversé avec eux(51b); et il est probable que cela ait eu lieu en Syrie.

(47) Tous les auteurs qui ont mentionné ce texte, à l'exception du P. Alexis Mallon (voir note suivante), ont donné comme correspondant à l'ère des Martyrs l'année 1262. Cf. Baron DE SLANE, *Catalogue des manuscrits arabes* [de la Bibliothèque Nationale de Paris] (Paris, 1883-1895 *sic*), p. 66 A; Gérard TROUPEAU, *Catalogue des manuscrits arabes* [de la Bibliothèque Nationale de Paris], Première Partie: *Manuscrits chrétiens*, I (Paris, 1972), p. 207; GRAF, *Die koptishe Gelehrtenfamilie*, p. 54 (No 22).

(48) Tous les auteurs qui ont mentionné ce texte omettent le nom d'al-Amǧad, se contentant de dire: Ibn al-'Assāl. Aux trois références de la note précédente, ajouter: Alexis MALLON (voir *supra*, note 1), p. 518, qui est le seul à rapporter le texte arabe qui dit bien: في دار الشيخ الأمجد ابن العسال Cependant, Mallon a interprété la mot *al-Amǧad* comme étant un qualificatif, et a traduit: «dans la maison du cheikh *glorieux* Ibn al-'Assāl» (c'est nous qui soulignons).

(49) Voir là-dessus Khalil SAMIR, *Al-As'ad Ibn al-'Assāl copiste de Jean Damascène à Damas en 1230*, in *Orientalia Christiana Periodica* 44 (1978), p. 190-194.

(50) Cf. *Ibidem*, p. 191.

(51) Sur ce *Grand Nomocanon*, que Graf appelle la *Recension A* du *Nomocanon* d'al-Ṣafī, on consultera provisoirement GCAL, II (1947), p. 398-400, en corrigeant cependant la date du 15 mai 1236 indiquée à la page 399. Ce texte pose de gros problèmes d'attribution, non encore résolus.

(51b) Cf. AL-ṢAFĪ IBN AL-'ASSĀL, *Nahǧ al-Sabīl* (= Réponse à al-Ǧa'farī), ch. 2; p. 28 de l'édition du Caire, ou MS *Vatican arabe 33* (Egypte 13e siècle), fol. 171 verso.

Quant à al-Mu'taman, nous savons par ses propres confidences qu'il effectua en l'année 635 de l'hégire (correspondant à 1237-1238) son *deuxième* séjour en Syrie, pour des motifs à la fois pastoraux et scientifiques(52).

On peut affirmer sans crainte de se tromper que nos trois écrivains 'Assālides auraient été incapables de composer la plus grande partie de leurs œuvres s'ils n'avaient eu la possibilité de se rendre régulièrement à Damas. En effet, leurs œuvres font usage d'ouvrages composés par des chrétiens nestoriens, jacobites et melkites qu'il leur était pratiquement impossible de consulter au Caire.

Al-Amğad joua donc pour ses frères le rôle de mécène, et l'on sait l'importance d'une telle fonction pour le développement des lettres au Moyen-Age. C'est aussi lui qui entretenait dans sa maison(53) le prêtre Gabriel, lui payait ses déplacements, lui procurait le nécessaire pour constituer une bibliothèque de choix, qui servit évidemment à nos trois frères 'assālides.

Mais al-Amğad s'intéressa aussi personnellement aux questions culturelles et religieuses. Dans deux occasions nous le voyons pousser ses frères à rédiger tel ou tel ouvrage. C'est lui qui demanda à son frère al-As'ad, au mois de Ğumādā II 628 (= du 6 avril au 4 mai 1231) de lui rédiger un traité sur l'âme, que celui-ci acheva le premier Ša'bān 628 (= 4 juin 1231)(54). C'est lui aussi qui obtint une copie du «Livre des Opinions» (*Kitāb al-Maqālāt*) de 'Abdallāh b. Muḥammad al-Nāši' al-Akbar (mort au Caire en 293/906) et la communiqua à son frère al-Ṣafī pour lui rédiger sa *Réponse à al-Nāši'*(55); de même qu'il lui obtint d'autres livres(56).

On peut donc affirmer qu'al-Amğad contribua fortement, bien qu'indirectement, aux travaux de ses trois frères.

(52) Cf. GRAF, *Die koptische Gelehrtenfamilie*, p. 47-48 (N° 18), qui résume la préface d'al-Mu'taman à l'Épitomé des 90 homélies de Jean Chrysostome sur l'évangile de Jean, fait par al-Ṣafī, d'après le *Vatican arabe 40* (Egypte, 14e siècle). Voir aussi GCAL, II (1947), p. 396 (N° 6a).

(53) Au sujet de cette maison, le P. Mallon écrit (cf. *supra*, note 1), à la p. 518: «Le mot, دار indique que c'était un grand et bel édifice, ce qui s'accorde bien avec les appellations pompeuses des généalogies». Ajoutons: «et avec les précisions qu'en donnait Yūsāb évêque de Fuwwah, dans le texte rapporté à la section B 2, paragraphe 5».

(54) Sur ce traité d'al-As'ad, voir GCAL, II (1947) p. 403-404. Les détails que nous avons mentionnés se trouvent au chapitre 60 de la *Somme Théologique* d'al Mu'taman Ibn al-'Assāl; voir les références données plus haut, à la note 33.

(55) Sur cet ouvrage, voir GCAL, II (1947), p. 390-393, qui traite en réalité du livre d'al-Nāši' et très peu de la réponse d'al-Ṣafī. On y trouvera (p. 393 § 2) une allusion au rôle joué par Abū al-Mağd, appelé ici à tort (cf. *supra*, à la note 33) al-Rašīd.

(56) Ceci est affirmé dans la même phrase qui parle du livre d'al-Nāši'. Voici cette phrase, encore inédite, d'après l'unique manuscrit connu: le *Patriarcat Copte Théologie 83* (Egypte, 1752), folio 31 recto. Elle correspond au ch. 1/21-23 de notre édition à paraître: وقد رأيتُ الإجابةَ من كتاب يحيى بن عديّ المذكور [= عن هذا، في عاجل الحال، على سبيل الاختصار، من النقل والعقل. وممّا وقفتُ عليه من كتاب الإجابة عن ردّ أبي عيسى الورّاق]؛ ليقفَ عليه مولايَ الأخُ المتفضّلُ الرشيدُ أبو المجد، الذي كان الواسطةَ في استعارة هذا الكتاب وغيره من ذلك المولى المتفضّل.

CONCLUSION

C'est à cette période particulièrement troublée de l'Eglise copte, et dans ce milieu familial très favorisé, matériellement et intellectuellement, que vivra al-Ṣafī. Cette famille fortement unie, partageant les mêmes objectifs, zélée pour défendre la foi chrétienne menacée par beaucoup de conversions et par des attaques constantes de la part des musulmans, mais menacée peut-être plus encore du dedans par la zizanie et l'ignorance, jouera un rôle de premier plan dans le renouveau intellectuel et spirituel de l'Eglise copte. Avec d'autres intellectuels, ils créeront ce qu'on est convenu d'appeler «l'âge d'or de la pensée copte».

On pourrait tracer schématiquement ainsi l'arbre généalogique de la famille, avec cependant une hésitation concernant la place d'al-Amğad parmi ses frères:

AL-'ASSĀL
↓
ABŪ BIŠR YŪḤANNĀ AL-KĀTIB AL-MIṢRĪ
↓
ABŪ SAHL ĞIRĞIS
↓
AL-MU'TAMAN ABŪ ISḤĀQ IBRĀHĪM
↓
FAḪR AL-DAWLAH ABŪ AL-MUFAḌḌAL AL-AS'AD

1er mariage ↓
1. MU'TAMAN AL-DAWLAH ABŪ ISḤĀQ IBRĀHĪM
? 2. AL-AMĞAD ABŪ AL-MAĞD FAḌLALLĀH
↓
1. FAḪR AL-DAWLAH
2. NAṢRALLĀH(57)

2e mariage ↓
3. AL-AS'AD ABŪ AL-FARAĞ HIBATALLĀH
4. AL-ṢAFĪ ABŪ AL-FAḌĀ'IL MĀĞID
↓
ABŪ ŠĀKIR

(57) Naṣrallāh Ibn Abī al-Mağd nous est connu grâce à un précieux manuscrit de l'évangile de Jean, de 56 folios, qu'il acheva de trancrire et de réviser au mois de Ba'ūnah 1020 des Martyrs, correspondant au mois de Ḏū al-Qa'dah 703 de l'hégire (= entre le 5 et le 24 juin 1304), sur une copie faite précisément par le moine Gabriel, le futur patriarche, qui travaillait chez son père Abū al-Mağd. C'est le *Beyrouth, Bibliothèque Orientale 433*. On en trouvera le colophon, fort intéressant, dans Louis CHEIKHO, *Catalogue raisonné des manuscrits de la Bibliothèque Orientale*, in *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*, ici 10 (1925), p. 159 = [263].

II. DATES DE LA VIE D'AL-ṢAFĪ

Nous ne savons pas grand chose de la vie d'al-Ṣafī. Il a pu naître vers 1205, si nos estimations sont exactes. Nous essaierons ici de rassembler toutes les dates éparses le concernant, en les classant chronologiquement(58).

A. En février ou mars 1232 (milieu de l'année 629 de l'hégire), al-Ṣafī résuma et remania les 88 homélies de Jean Chrysostome sur l'évangile de Jean(59).

B. En juin 1235 (peu après le 17 juin, date de l'élection du 75e patriarche copte Cyrille III Ibn Laqlaq), al-Ṣafī compose une homélie de félicitation (*tahni'ah*) (60).

C. Le 6 mars 1236 (correspondant au 10 Baramhāt 952 des Martyrs), al-Ṣafī aurait achevé à Damas la rédaction de la première partie (= ch. 1-32) du *Grand Nomocanon*(61), si tant est qu'il en est l'auteur(62).

D. En l'année 635 de l'hégire (= du 24 août 1237 au 13 août 1238), al-Ṣafī avait déjà composé son épitomé (*muḫtaṣar*) des 90 homélies de Jean Chrysostome sur l'évangile de Matthieu. En effet, al-Mu'taman Abū Isḥāq son frère emmène avec lui cet exemplaire, lors de son second voyage à Damas, pour en faire un remaniement liturgique que l'on trouve aujourd'hui dans le *Vatican arabe 40*(69).

E. En septembre 1238, al-Ṣafī acheva son *Nomocanon*, qui deviendra désormais la référence en droit canon dans plusieurs Eglises orientales, selon l'information fournie par un manuscrit(64).

F. Le 3 septembre 1238 (correspondant au 6 Tūt 955 des Martyrs), al-Ṣafī prend part au synode du Caire de Ḥārat Zuwaylah, en qualité de conseiller

(58) A notre connaissance, un essai de classement chronologique de tous les faits de la vie d'al-Ṣafī n'a pas encore été tenté.

(59) Ce renseignement est contenu dans le folio 152 (recto et verso) du manuscrit du *Patriarcat Copte Théologie 54* (= Graf 408 = Simaika 410). Cf. GRAF, *Catalogue*, p. 150. Cf. SAMIR, *Al-As'ad* (voir *supra*, note 49), p. 193-194 et notes 17-18.

(60) Ce texte a été publié par KĀMIL ṢĀLIḤ NAḪLAH, I (1951), p. 18-20.

(61) Cf. le colophon (folio 279 recto) du *British Library Oriental 1331*, transcrit en 1335.

(62) Voir ce que nous disions de ce texte à la note 51.

(63) Voir plus haut, à la note 52.

(64) Ce renseignement se trouve dans un manuscrit ayant appartenu à Anbā Yu'annis,
supérieur du Dayr al-Baramūs dans le Wādī al-Naṭrūn, manuscrit copié sur l'autographe d'al-
Ṣafī, où il est dit qu'il acheva son travail au mois de Tūt 955 des Martyrs (= du 29 au 27
septembre 1238). Voir l'édition de *al-Mağmū' al-Ṣafawī* préparée par ĞIRĞIS FĪLŪṮĀWUS
'AWAḌ (Le Caire, 1908), p. II (ب). Ce renseignement est repris dans GCAL, II (1947), p. 401 § 3,
mais sans référence.

canonique et de secrétaire du patriarche Cyrille III. Il rédige le recueil canonique en 12 sections qui fut adopté alors(65).

G. Quelques jours plus tard, le 16 Tūt (= 13 septembre) selon l'information d'Abū al-Barakāt Ibn Kabar (mort en 1324)(66), al-Ṣafī rédigea un nouveau recueil canonique en cinq chapitres et 19 sections, dont Abū al-Barakāt a reproduit l'index d'après le brouillon autographe d'al-Ṣafī(67).

H. Avant le 8 août 1239 (= 6 Muḥarram 637 de l'hégire), date de transcription du manuscrit du Caire, coté *Patriarcat Copte, Liturgie 188*(68), qui n'est pas autographe(69), al-Ṣafī composa quelques dizaines d'homélies en prose rimée(70). Celle du Vendredi-Saint s'achève par une prière pour le patriarche Cyrille(71), et est donc postérieure au 17 juin 1235.

I. Au début de juillet 1241 (correspondant à la fin de l'année 638 de l'hégire), al-Ṣafī acheva de résumer 41 œuvres du philosophe syro-occidental de Bagdad Yaḥyā Ibn 'Adī, selon une information fournie par un manuscrit de Šarfah, qui précise que cela eut lieu au Caire (*al-Qāhirah*)(72).

K. En juin 1242 (= fin de l'année 639 de l'hégire), al-Ṣafī acheva au Caire

(65) Cf. GCAL, II (1947), p. 361-362 (No 1), sous Cyrille Ibn Laqlaq; KĀMIL ṢĀLIḤ NAḪLAH, I (1951), p. 104; Marco BROGI, *Il patriarca nelle fonti giuridiche arabe della Chiesa Copta* (Le Caire, 1971), p. 84.

(66) Voir ŠAMS AL-RIYĀSAH ABŪ AL-BARAKĀT IBN KABAR, *Miṣbāḥ al-Ẓulmah fī Īḍāḥ al-Ḫidmah*, éd. Khalil SAMIR (Le Caire, Maktabat al-Kārūz, 1971), ch. 5, p. 202, ligne 5. Graf (GCAL, II, p. 362, note 2) dit que Riedel affirme (à la p. 64) que cela eut lieu le 20 Tūt, selon Abū al-Barakāt; et c'est pourquoi Graf date ce recueil du 17 septembre. Je n'ai pas trouvé cela chez Riedel à la p. 64.

(67) L'index du contenu se trouve chez Ibn Kabar à la p. 202 de notre édition, avec cette remarque (lignes 6-7): وكانت مِسْوَدَّتُها بخطّ الصفيّ ابن العسّال. وبيَّضتُها = «Le brouillon de ces canons était écrit de la main d'al-Ṣafī Ibn al-'Assāl, et je l'ai mis au propre».

(68) Cette cote correspond dans les catalogues à Graf 433 et Simaika 688. Ce manuscrit a été décrit aussi dans GRAF, *Die koptische Gelehrtenfamilie*, p. 41-44 et 139-140.

(69) Conrairement à ce qu'affirme Mīḫā'īl al-Šabalanğī (voir *infra*, note 71), p. 2 ligne 20. En effet, ce manuscrit ne fournit qu'un extrait qui ne correspond pas aux cinq parties annoncées dans la préface de l'ouvrage.

(70) On trouvera l'inventaire de ces homélies dans GCAL, II (1947), p. 395-396.

(71) Cf. MĪḪĀ'ĪL AL-ŠABALANĞĪ, *Kitāb Ḫuṭab al-Šayḫ al-Ṣafī Ibn al-'Assāl* (Le Caire, 1611 des Martyrs = 1887 de l'Incarnation selon les Ethiopiens = en réalité A.D. 1895). Notons que cette différence de comput a induit en erreur Graf (GCAL, II, p. 396, ligne 5), lui faisant croire qu'il y avait deux éditions: l'une en 1887 et l'autre en 1895! L'allusion au patriarche Cyrille se trouve à la page 84, lignes 3-4.

(72) *Cf. le Šarfah arabe 5/4 (Égypte, fin du XIVe siècle), fol. 96 recto:* قال الأخ الصفيّ (قدّس الله نفسه!) إنّه عمل هذه الإجابة بالقاهرة، في أواخر سنة ثمانٍ وثلثين وستّمائة = «Le frère [au sens spirituel] al-Ṣafī (que Dieu sanctifie son âme!) a dit qu'il a fait cette réponse au Caire, vers la fin de l'année 638». GRAF, *Die koptische Gelehrtenfamilie*, p. 44 (No 12a) donne comme équivalence le 13 juin 1241 (ce qui correspond en réalité au *premier* Ḏū al-Ḥiğğah 638 !); il reprend cette information dans GCAL, II (1947), p. 211, lignes 4-7, à propos de Yaḥyā Ibn 'Adī. Emilio PLATTI, *Une compilation théologique de Yaḥyā b. 'Adī par al-Ṣafī Ibn al-'Assāl*, dans MIDEO 13 (1977) (Le Caire, 1978), p. 291-303, citant cette phrase, se contente d'une vague datation: «... la date de la composition de la compilation: l'an de l'Hégire 638 (A.D. 1241)» (p. 301).

(*al-Qāhirah*) son opuscule intitulé *Fuṣūl Muḫtaṣarah fī al-Taṯlīṯ wa-al-Ittiḥād*, à savoir nos *Brefs chapitres*([73]).

L. Durant le patriarcat de Cyrille III Ibn Laqlaq (du 17 juin 1235 au 10 mars 1243), al-Ṣafī rédigea le *Nahǧ al-Sabīl* ou *Réponse à Ǧa'farī*, à la demande de ce patriarche. Or, cette œuvre est une des dernières de toutes les œuvres apologétiques.([74]).

M. Le 11 mars 1243 (ou peut-être quelques jours plus tard), al-Ṣafī rédigea l'élégie en prose rimée en l'honneur du défunt patrianche Cyrille III([75]).

N. La date de la mort d'al-Ṣafī est inconnue. Graf la fixe avant 1260, sur la base d'une donnée erronnée([76]). En effet, on sait qu'al-Mu'taman a composé sa *Tabṣirah Muḫtaṣarah* en l'année 1260([77]). Or, Graf pensait que cette œuvre était un résumé de la *Somme Théologique*, où le nom d'al-Ṣafī est mentionné avec la formule *raḥimahu Allāh* propre aux défunts. En réalité, la *Tabṣirah* est *postérieure* à la *Somme Théologique*([78]).

Telles sont les dates sûres que nous avons pu rassembler concernant la vie et l'œuvre d'al-Ṣafī. Elles nous permettront de présenter chronologiquement son œuvre assez vaste et d'esquisser ainsi le mouvement de sa vie intellectuelle.

([73]) Cf. GRAF, *Die koptische Gelehrtenfamilie*, p. 44 et 136-137; GCAL, II (1947), p. 395 (N° 4); cf. Khalil SAMIR, *Maqālah fī al-Taṯlīṯ li-al-Ṣafī Ibn al-'Assāl*, in *al-Ṣalāḥ* 48 (1977), p. 106-110, 153-160 et 208-214, ici p. 108.

([74]) Les limites d'une introduction ne permettent pas de démontrer cette affirmation. Qu'il nous suffise de mentionner ici les autres œuvres d'al-Ṣafī mentionnées dans le *Nahǧ al-Sabīl*:
a) Les *Brefs chapitres*;
b) La *Réponse à al-Nāšī'*;
c) La *Réfutation de Rāzī*;
d) Le *Traité sur l'Incarnation du Christ*;
e) Le *Traité sur la Divinité du Christ*;
f) Le *Traité sur les «besoins naturels» du Christ*;
g) Les *Dix Fondaments*;
h) La *Réponse à Ṭabarī*.

([75]) Le texte en a été publié par KĀMIL ṢĀLIḤ NAḪLAH, I (1951), p. 127-130. Il n'avait pas été remarqué par Graf dans la GCAL.

([76]) Cf. GCAL, II (1947), p. 388, ligne 28.

([77]) Cf. GCAL, II (1974), p. 412 (N° 3).

([78]) Voir le *Vatican arabe 103* (Égypte, fin du 13e siècle), folio 244 verso. Voir là-dessus Khalil SAMIR, *Date de composition de la Somme Théologique d'al-Mu'taman b. al-'Assāl*, in *Orientalia Christiana Periodica* 50 (1984), p. 94-106 + 3 planches.

III. L'ŒUVRE D'AL-ṢAFĪ

Cette troisième section n'entend pas constituer un inventaire des œuvres d'al-Ṣafī, avec l'indication de tous les manuscrits et des études qui s'y rapportent. Un tel inventaire a déjà été réalisé par Georg Graf([79]); et s'il est vrai qu'il serait aujourd'hui à refaire, il est vrai aussi que ce n'est pas ici le lieu adapté pour cela. Nous voudrions plutôt tracer la courbe intellectuelle de notre auteur, pour y situer l'ouvrage que nous présentons. Cette courbe a été obtenue grâce à l'inventaire *complet* des œuvres d'al-Ṣafī et en même temps à l'essai de datation de chacune de ces œuvres.

On peut, sans trop schématiser, distinguer six étapes chronologiques dans la production intellectuelle d'al-Ṣafī, qui correspondent à six centres d'intérêts successifs dans sa vie. La première étape est centrée sur les œuvres spirituelles des Pères de l'Eglise; la seconde se concentre sur l'œuvre homilétique d'un de ces Pères; la troisième est homilético-littéraire; la quatrième est canonique; la cinquième est philosophico-théologique, mais basée sur la production des penseurs irakiens des 9e et 10e siècles; la sixième et dernière est sa production propre, théologico-apologétique.

Si l'on examine l'ensemble de cette œuvre du point de vue du «genre littéraire», on y décèle trois étapes chronologiques. La première est propédeutique et littéraire: al-Ṣafī se fait la main, au moyen de deux types d'exercices de style: la condensation d'œuvres existantes (*l'iḫtiṣār*), dans laquelle il passera maître; et la rédaction en prose rimée (*saǧ'*), genre éminemment adapté à la prédication solennelle. Ces deux exercices sont caractéristiques de la formation arabe classique, mais al-Ṣafī les appliquera aux sciences religieuses chrétiennes. Cette première étape recouvre les trois premiers centres d'intérêt signalés précédemment.

Dans la seconde étape, al-Ṣafī continue à se former comme précédemment s'appuyant sur ses prédécesseurs. Il n'ose pas encore faire connaître sa pensée propre, sinon timidement. Il composera donc un grand «Recueil» (*ǧāmi'*, *maǧmū'*) canonique qui deviendra LE manuel par excellence jusqu'à nos jours dans l'Eglise d'Egypte comme dans celle d'Ethiopie. Ceci suppose un esprit synthétique, mais aussi bien organisé; et en ce sens, c'est déjà une œuvre propre, qu'il peut signer. D'autre part, il ne se contente plus de faire des épitomés (*muḫtaṣar*); il y ajoute des gloses, des commentaires, des embryons de traités, qui deviendront les *al-ḥawāšī al-ṣafawiyyah* que citera fréquemment son frère dans sa *Somme Théologique*. Cette seconde étape

([79]) Cf. GCAL, II (1947), p. 388-403.

recouvre le quatrième et le cinquième centre d'intérêt: le droit canon, la philosophie et la théologie.

Dans la troisième étape, al-Ṣafī manifeste ses capacités et sa puissance de réflexion personnelle. Les douze années d'obscurs exercices vont enfin porter leurs fruits. En réalité, rien de son travail antérieur ne sera perdu, et il s'inspire sans cesse des auteurs lus, de manière plus ou moins consciente. Mais tout cela est devenu sien. Tout son talent sera désormais orienté vers la défense de la doctrine chrétienne attaquée par les Musulmans. L'opuscule que nous publions ici se situe tout au début de cette dernière étape.

Tel est, très synthétiquement, le cheminement intellectuel et spirituel d'al-Ṣafī que nous avons cru découvrir après avoir fréquenté assez longuement son œuvre. Nous donnons ci-après le détail de ces étapes, qui justifiera, nous l'espérons, notre synthèse.

A. Epitomés d'œuvres patristiques spirituelles

Nous avons identifié six œuvres de ce genre. Elles ne sont pas datées, mais nous pensons qu'elles se situent au début de la carrière littéraire d'al-Ṣafī. L'ensemble serait donc antérieur à l'année 1232.

Il ne semble pas que Ṣafī ait traduit ces œuvres à partir de la langue grecque originale. Il est même établi, dans les cas étudiés, qu'il a établi ses épitomés à partir des traductions arabes existantes. Mais il en a remanié la traduction pour la rendre plus littéraire, ou simplement plus correcte. Dans certains cas, nous ne connaissons pas de traduction antérieure, mais cela est sans doute dû à notre ignorance, et il faut supposer l'existence de ces traductions.

Ces épitomés n'étant pas datés (probablement parce que c'était des notes personnelles, non destinées à la publication et non senties comme œuvres propres), nous les classerons d'après l'ordre chronologique de l'original grec.

1. Epitomé du recueil éphrémien arabe des 52 hymnes(80).
2. Epitomé d'un recueil ascétique monastique(81).

(80) Sur ce recueil, voir notre article intitulé *Le recueil éphrémien arabe des 52 homélies*, dans *Orientalia Christiana Periodica* 39 (1973), p. 307-332. Sur l'importance de ce recueil dans la vie monastique d'Egypte, voir ce que nous disions aux pages 329-332. On comprend dès lors qu'al-Ṣafī se soit intéressé à ce texte. Cet épitomé n'a pas été remarqué par Graf, qui l'a pourtant décrit sans l'identifier; il se trouve en effet dans le manuscrit du Caire, *Patriarcat Copte, Théologie 154* (= Graf 372 = Simaika 312), fol. 63r-127r; ainsi que dans le *Birmingham Mingana Chr. Ar. 21* (= N° 77 du Catalogue) (Egypte, 1834), fol. 48v-105r, qui est probablement copié sur le précédent. Nous ne savons pas s'il en existe d'autres manuscrits.

(81) Ce recueil est contenu dans le *Vatican arabe 398* (Égypte, XVe siècle), fol. 101r-162r. Il est intitulé: مجموع من أقوال وأخبار الآباء الرهبان القدّيسين ممّا ورد الفردوس وغيره Au folio 162 recto se trouve l'indication suivante: «Achevé! Et avec ceci s'achève l'épitomé d'Ibn al-ʿAssāl» (تمّ. وبكماله كمل مختصر ابن العسّال). Voir GCAL, I (1944), p. 383/2-5; et II (1947), p. 397 (N° 6 f); mais ces quelques lignes induisent en erreur. Voir aussi Joseph-Marie SAUGET, *La double recension arabe des Préceptes aux novices de l'abbé Isaïe de Scété*, dans *Mélanges Eugène Tisserant*, III, coll. *Studi e Testi*, 233 (Vatican, 1964), p. 299-356; et IDEM, *Une version arabe du «sermon ascétique» d'Etienne le Thébain*, dans *Le Muséon* 77 (1964), p. 371-372. Ces articles se réfèrent respectivement aux folios 136r-140v et 102r-104r du *Vatican arabe 398*; cependant, l'attribution à al-Ṣafī Ibn al-ʿAssāl n'y est pas signalée.

3. Epitomé des cent chapitres de Diadoque de Photicé(82). On ne connaît pas de ce texte une version antérieure à Ṣafī.
4. Epitomé de l'Echelle des vertus de Jean Climaque(83).
5. Epitomé des 35 chapitres sur la vie monastique d'Isaac de Ninive le Nestorien (fin du 7e siècle)(84), d'après la traduction faite sur le grec par le melkite Abū al-Fatḥ ʿAbdallāh b. al-Faḍl al-Anṭākī vers 1050(85).
6. Epitomé du paradis spirituel (en 12 chapitres)(86).

B. Epitomés d'homélies chrystostomiennes

Nous possédons deux gros recueils d'épitomés d'homélies de Jean Chrysostome, dûs à al-Ṣafī. Graf ne signale que le second. Ils sont partiellement datés.

1. Les 88 homélies sur l'évangile de Jean. Al-Ṣafī acheva la première moitié (homélies 1 à 47) au milieu de l'année 629 de l'hégire (= février-mars 1232)(87). Il utilisa la traduction arabe du melkite Anbā Anṭūnī, supérieur du monastère de Saint-Siméon près d'Antioche, faite dans la deuxième moitié du 10e siècle(88).

2. Le deuxième recueil contient les 90 homélies sur l'évangile de Mathieu. Al-Ṣafī utilisa ici la traduction faite vers 1050 par le melkite Abū al-Fatḥ ʿAbdallāh b. al-Faḍl al-Anṭākī(89). Cet épitomé nous est connu par plusieurs manuscrits anciens(90). Il ne contient que la partie morale, appelée en arabe

(82) Cf. GCAL, I (1944), p. 401 (N° 3); et II (1947), p. 397 (N° 6c).

(83) Cf. GCAL, I (1944), p. 409-410; et II (1947), p. 397 (N° 6b).

(84) Cf. GCAL, II (1947), p. 397 (N° 6 d).

(85) Cf. GCAL, I (1944), p. 439-440; et II (1947), p. 58 (N° 12).

(86) Cf. GCAL, II (1947), p. 397 (N° 6e). Ce texte a été édité au Caire, en novembre 1912, par l'higoumène Andrāwus al-Anṭūnī (corriger ici Graf), en un petit livre de 95 pages intitulé: كتاب الفردوس العقليّ مختصر العالِم الشيخ الصفيّ ابن العسّال.

(87) L'unique manuscrit connu est au Caire, *Patriarcat Copte, Théologie 54* (= Graf 408 = Simaika 410), 152 folios.

(88) Cf. GCAL, II (1947), p. 42 (N° 3). Aux manuscrits signalés, ajouter au moins les deux manuscrits plus anciens, à savoir: *Sinai arabe 285* (A.D. 1053), 235 folios (= homélies 15-45); et *Sinai arabe 292* (13e siècle), 375 folios (= homélies 45-88). Précisons qu'al-Ṣafī n'a pas utilisé la traduction d'Abū al-Fatḥ ʿAbdallāh Ibn al-Faḍl al-Anṭākī, signalée par GCAL, II (1947), p. 54-55 (N° 4).

(89) Sur cette traduction, cf. GCAL, *II (1947), p. 54* (N° 3), *ainsi que* l'allusion contenue dans I (1944), p. 399 (N° 2).

(90) Cf. GCAL, II (1947), p. 396-397 (N° 6a), ainsi que l'allusion contenue dans I (1944), p. 344/14-15. Aux manuscrits indiqués, ajouter un manuscrit de l'église de la Muʿallaqah au

'izah, à l'exclusion de la partie théorique (appelée *maqālah*). Al-Ṣafī l'acheva avant l'année 635 de l'hégire (= 1237-1238), car son frère al-Mu'taman en fit usage à cette date dans la liturgie, durant son deuxième séjour à Damas(91). Bien plus tard, le même al-Mu'taman utilisera cet épitomé dans sa *Somme Théologique*(92).

C. Homélies liturgiques en prose rimée

Ayant ainsi acquis une bonne formation à l'art sacré, à l'école de Jean Chrysostome, al-Ṣafī décide de composer lui-même des homélies, dans le pur style arabe de la prose rimée (*saǧ'*). Ce qui le pousse à cela, c'est la découverte du recueil d'homélies en prose rimée composé par le patriarche nestorien Elie III Abū Ḥalīm, mort en 1190(93). Ṣafī apprécie et loue ces homélies; il veut offrir aux notables coptes (*arāḫinah*), nombreux et cultivés à son époque, un recueil semblable, adapté à la tradition liturgique copte. Cependant, à la différence d'Elie III, al-Ṣafī évite les termes rares et recherchés; il ne s'agit pas pour lui d'un exploit littéraire comparable aux *Maqāmāt* d'al-Ḥarīrī, mais d'une œuvre vraiment religieuse, théologiquement et spirituellement nourrissante, rendue attrayante par son style.

Il divise son recueil en cinq parties:

1. Unité et Trinité de Dieu.
2. Les principales fêtes de l'année liturgique.
3. Commandements de Dieu, purification du cœur, promesses et menaces de Dieu.
4. Prières et invocations à Dieu, intercessions à la Vierge et aux apôtres.
4b. Homélies pour les dimanches de carême.
5. Conseils (*waṣāyā*) pour les époux; lettres d'investiture (*taqālīd*) des évêques; lettres spirituelles pour aider les fidèles dans leur correspondance.

Tel est le but et le plan de l'ouvrage qu'al-Ṣafī indique lui-même dans la première préface. Nous ne savons si les manuscrits ont conservé tout cela, les catalogues ne donnant jamais le détail du contenu. De cet ensemble n'a été publié que la moitié environ, correspondant aux parties 2, 4b et 5. Nous en donnons ici l'inventaire(94):

Vieux-Caire, signalée par Kāmil Ṣāliḥ Naḫlah dans son livre intitulé كتاب تاريخ وجداول بطاركة الإسكندريّة القبط. وجدول عامّ جامع بين أقوال المتقدّمين (Le Caire, 1943), p. 48, col. 2.

(91) Cf. La préface du *Vatican arabe 40* (Egypte, 14e siècle), fol. 1v-4r, résumée dans Graf, *Die koptische Gelehrtenfamilie*, p. 47-48.

(92) Voir par excemple le chapitre 11 de la *Somme Théologique*.

(93) Sur ce recueil, cf. GCAL, II (1947), p. 202-205.

(94) Cf. GCAL, II (1947), p. 395-396 (N° 5). Notre inventaire se base essentiellement sur l'édition de Mīḫāīl al-Šabalanǧī (*supra*, note 71).

II. *Homélies pour les fêtes principales*

1. Homélie pour l'Annonciation
2. Homélie pour la Nativité
3. Homélie pour l'Epiphanie
4. Homélie pour les Rameaux
5. Homélie pour le Jeudi-Saint
6. Homélie pour la Résurrection
7. Homélie pour l'Ascension
8. Homélie pour la Pentecôte

IV*b*. *Homélies pour le carême*

1. Homélie pour le 1er dimanche de carême
2. Homélie pour le 2e dimanche de carême
3. Homélie pour le 3e dimanche de carême
4. Homélie pour le 4e dimanche de carême
5. Homélie pour le 5e dimanche de carême (et pour le Mardi-Saint)
6. Homélie pour le 6e dimanche de carême
7. Homélie pour le Vendredi-Saint

V. *Homélies pour diverses circonstances*

1. Homélie pour les époux, fils de notables
2. Autre homélie pour les époux
3. Longue homélie pour l'investiture d'un évêque
4. Homélie d'investiture pour un moine devenu évêque
5. Autre homélie pour l'investiture d'un évêque
6. Brève homélie pour l'investiture d'un évêque
7. Brève homélie pour l'investiture d'un évêque

A quelle date remonte ce recueil? Nous avons vu que la première moitié du recueil chrysostomien d'homélies sur l'évangile de Jean remonte à février-mars 1232. Quelques mois plus tard, al-Ṣafī aura achevé l'ensemble du recueil. Le second recueil chrysostomien a pu être achevé en 1233 ou 1234, en tout cas avant 1237. Il nous semble qu'al-Ṣafī a dû travailler à rédiger ses homélies entre 1234 et 1236.

Un indice vient confirmer cette date que nous proposons. L'homélie pour le Vendredi-Saint s'achève par une invocation pour le patriarche Anbā Kīrillus. Il s'agit de Cyrille III Ibn Laqlaq, intrônisé le 17 juin 1235 et mort le 10 mars 1243. Peut-être al-Ṣafī a-t-il composé cette homélie peu après l'élection tant attendue (après près de 20 ans de vacance de siège!), pour être lue le Vendredi-Saint 1236. Par ailleurs, le plus ancien manuscrit connu est daté du 8 août 1239 et n'est pas autographe; ce qui fixe un terminus ad quem(95).

(95) Voir plus haut à la section II H, ainsi que les notes 68 et 69, p. 23.

A cette série d'homélies peuvent se rattacher quelques pièces de style semblable:

1. Une lettre de félicitation pour l'élection de Cyrille III. Elle est aussi en prose rimée, et doit dater du mois de juin 1235([96]).
2. Une homélie pour la mort de Cyrille III, qui doit dater de mars 1243, également en prose rimée([97]).
3. Plus tardive est la très intéressante lettre adressée à son frère al-Mu'taman, pour le consoler de la mort de sa femme([98]).

D. Oeuvres canoniques

C'est comme canoniste qu'al-Ṣafī est devenu célèbre et l'est resté jusqu'à nos jours. Cette «carrière» nouvelle semble liée à l'avènement du 75e patriarche copte, Cyrille III Ibn Laqlaq, et à toutes les crises qui la précédèrent et l'accompagnèrent. C'est une des périodes les plus tourmentées de l'Eglise copte, et il devenait urgent de créer un Code, reconnu par tous (patriarche, évêques et laïcs), qui servirait de référence dans les nombreux litiges qui surgissaient alors. Al-Ṣafī fut l'homme de la situation, qui jouissait de la confiance de tous et qui était capable d'opérer cet énorme travail scientifique de compilation, comme aussi ce difficile travail de discernement à travers des textes souvent contradictoires ou du moins non homogènes. En somme, il fit à lui seul ce que nos commissions actuelles de droit canon font, avec l'aide de dizaines de spécialistes, pendant des décades!

L'encyclopédiste copte Abū al-Barakāt b. Kabar, mort en 1324, attribue à al-Ṣafī deux recueils canoniques([99]): La Somme de l'abrégé des canons (*Ǧāmi' Iḫtiṣār al-Qawānīn*), et l'Epitomé de cet épitomé (*Muḫtaṣar min hāḏā al-Muḫtaṣar*), appelé: «Ce qui est suffisant aux débutants dans la science canonique» (*Kifāyat al-Mubtadi'īn. fī 'Ilm al-Qawānīn*).

Quant au *Grand Nomocanon*, achevé à Damas le 6 mars 1236 et attribué dans les manuscrits à al-Mu'taman b. al-'Assāl, nous ne savons s'il faut le mettre au compte d'al-Ṣafī([100]). Il est plus développé que la «Somme de l'abrégé des canons», et comprend comme lui 51 chapitres mais dans un ordre différent.

1. *Les deux petits recueils synodaux*

a) Nous avons vu qu'al-Ṣafī avait été invité à prendre part au synode du Caire du 3 septembre 1238, exigé par les évêques pour freiner les abus de Cyrille III. Ṣafī était, à notre connaissance, le seul laïc présent , et ce en

([96]) Voir plus haut à la section II B, ainsi que la note 60.
([97]) Voir plus haut à la section II M, ainsi que la note 75.
([98]) Cf. GCAL, II (1947), p. 397 (Nº 6 g). Nous avons préparé l'édition de cette *ta'ziyah*.
([99]) Cf. IBN KABAR (*supra*, note 66), ch. 7, p. 318 (Nº 2-3), ainsi que les notes 1 et 2.
([100]) Voir plus haut à la section II C. Graf classe cette œuvre parmi celles d'al-Ṣafī; cf. GCAL, II (1947), p. 398-400: la «Recension A».

qualité de conseiller canonique (il travaillait depuis longtemps au Nomocanon) et de secrétaire du patriarche. C'est lui qui rédigea le petit recueil canonique en 12 sections adopté unanimement par les évêques et le patriarche([101]), pour régler les conflits d'ordre juridictionnel existant entre eux.

b) C'est lui aussi qui rédigea, le 13 septembre 1238, un second recueil canonique en cinq chapitres et 19 sections([102]). Il traite du baptême, du mariage, du testament, de l'héritage, et de l'ordination.

Ces recueils ne font pas double emploi avec ce qui sera dit dans le Nomocanon, car il s'agit ici de situations particulières nécessistant réforme.

2. *La Somme de l'abrégé des canons ou Nomocanon*

Ceci est le chef-d'œuvre d'al-Ṣafī, qui le rendra célèbre non seulement dans l'Eglise d'Egypte, mais aussi dans celle d'Ethiopie où son recueil, traduit en ge'ez au 14e siècle, devint la base du droit civil et religieux jusqu'à nos jours. Par l'intermédiaire de Mgr 'Abdallāh Qarā'alī, il entra dans la législation maronite à partir de la fin du 18e siècle.

L'ouvrage se divise en deux grandes parties: la première partie (ch. 1-22) traite du droit ecclésiastique: l'église, les degrés du sacerdoce (patriarche, évêques, prêtres, etc. jusqu'aux portiers), et les sacrements. Cette partie est essentiellement empruntée au droit canonique des 4e et 5e siècles. La seconde partie (ch. 23-51) traite du droit civil: mariage, héritages, ventes et achats, crimes, etc. Cette partie s'inspire largement des Canons des Rois (byzantins) et plus encore du droit musulman šāfi'ite en vigueur en Egypte à son époque.

Nous possédons de ce texte une bonne quarantaine de manuscrits, dont quatorze transcrits au 13e ou 14e siècle; deux éditions assez critiques: sans parler de l'édition de la version éthiopienne, des traductions italienne et anglaise faites sur cette version, et de quelques dizaines d'études([103]).

Quant à la date d'achèvement, nous trouvons deux données qui se contredisent quelque peu. Selon une copie de l'autographe, l'œuvre aurait été achevée au mois de Tūt 955 des Martyrs, *i.e.* en gros septembre 1238([104]). Mais selon le plus ancien manuscrit connu, conservé à l'Institut Supérieur des Etudes Coptes sous le Nº 2267, au Caire, manuscrit transcrit à Alexandrie en 957/1241, al-Ṣafī aurait achevé son Nomocanon le samedi 27 Misrā 955 des Martyrs, correspondant au 18 Muḥarram 637 de l'hégire; c'est-à-dire le 20 août 1239([105]). Cette dernière date nous semble plus probable, car le synode

([101]) Voir plus haut à la section II F.
([102]) Voir plus haut à la section II G.
([103]) Cf. provisoirement GCAL, II (1947), p. 400-403.
([104]) Voir plus haut à la section II E, ainsi que la note 64.
([105]) Cf. 'ABD AL-SAMĪ' MUḤAMMAD AḤMAD, *Fetha Nagast. Qawānīn al-Mulūk* (Le Caire, Université du Caire, 1965), p. 9-10. C'est de ce manuscrit que Ǧirǧis Fīlūṯāwus 'Awad a donné un facsimilé. Graf (cf. GCAL, II, 402 § 3) a interprété la date comme étant celle du manuscrit.

du 3 septembre 1238 n'aurait pas manqué de mentionner le Nomocanon s'il avait été achevé.

3. *L'abrégé de la Somme*

Cet abrégé, déjà mentionné vers 1310 par Ibn Kabar(106), a dû être composé par al-Ṣafī après la Somme canonique. C'était un usage assez répandu dans la tradition arabe de composer des abrégés de ses propres œuvres, à titre de vulgarisation. L'ouvrage est pratiquement inconnu. Il est divisé en 43 chapitres, et «comprend de courtes décisions relatives aux personnes et choses ecclésiastiques et à certaines questions de morale et de discipline»(107).

On connaît au moins deux exemplaires de cet ouvrage, conservés au Patriarcat Copte du Caire. Ils portent la cote: *Canon 14* (= Graf N° 633 = Simaika N° 579), daté de 1848, et comprenant 105 ou 106 folios; et *Canon 26* (= Simaika N° 596), non daté (peut-être est-il du 18e siècle).

E. Epitomés d'œuvres apologétiques arabes

1. *Motif et date de composition*

Ayant achevé ses recueils canoniques, faits parfois à la demande du patriarche ou des évêques, al-Ṣafī se remet à son travail personnel, reprenant ses lectures favorites: les apologistes chrétiens arabes. Comme dans les deux premières phases, il rédige des épitomés des œuvres qu'il lit, ou du moins des plus significatives. C'est sans doute là sa manière de «prendre des notes». Plus tard, il les utilisera largement, sans nécessairement citer ses sources devenues désormais partie intégrante de sa pensée propre.

Cette étape couvre vraisemblablement les années 1239-1241/2. Elle se distingue des deux premières étapes d'épitomés par deux aspects: d'une part, il ne s'agit plus d'ouvrages spirituels ou homilétiques, mais de textes apologétiques; même le traité sur la chasteté rédigé par Elie de Nisibe est en réalité une réponse à la critique d'al-Ǧāḥiẓ. D'autre part, il ne s'agit plus de textes *traduits* en arabe, mais directement composés en arabe.

2. *Type d'œuvres abrégées par al-Ṣafī*

Un détail sur l'origine de ces textes pourra surprendre. Tous ces textes appartiennent à des auteurs irakiens, nestoriens ou jacobites. Ceci s'explique par le fait que ce sont eux qui ont le plus contribué à l'apologétique arabe chrétienne entre le neuvième et le onzième siècle. Il n'ignore cependant pas la

(106) Voir plus haut à la section III D, introduction (p. 30).
(107) Graf, *Catalogue*, p. 229, N° 633.

réponse du melkite Qusṭā b. Lūqā à Ibn al-Munaǧǧim(108), qu'il citera plus tard dans sa *Réponse à Ǧa'farī*(109). Il est probable qu'al-Ṣafī n'avait pu la lire plus tôt, ces textes n'étant pas courants en Egypte; et qu'elle lui soit parvenue seulement à cette époque de sa vie, probablement de Syrie.

Il faut souligner aussi le fait qu'al-Ṣafī ne s'intéresse pas aux apologies de type plus «populaire», telle celle d'Ibrāhīm al-Ṭabarānī le melkite, ou du moine Baḥīrā, toutes deux du 9e siècle; et même pas à la fameuse apologie de 'Abd al-Masīḥ al-Kindī, de type historique et moral, rédigée aussi au début du 9e siècle. Al-Ṣafī est visiblement attiré par les apologies de caractère philosophique.

3. *La méthode d'al-Ṣafī*

Rappelons enfin qu'al-Ṣafī ne se contente pas de faire des résumés. Il y ajoute souvent des gloses, où son esprit critique apparaît avec évidence, et où sa solide formation philosophique, théologique et patristique se manifeste. Nous avons dit qu'al-Mu'taman son frère les citera sous le titre de *al-ḥawāšī al-ṣafawiyyah*, «les gloses d'al-Ṣafī».

Quant à la manière de faire les épitomés de ces œuvres arabes, nous l'avons exposée dans un précédent ouvrage et en avons donné un exemple(110). Elle consiste à reproduire aussi littéralement que possible le texte original, en l'allégeant des redites ou des développements non indispensables. Al-Ṣafī n'ajoute que rarement un mot, ici ou là, pour lier deux propositions ou rendre plus cohérent le texte. C'est un véritable «condensé», où l'idée apparaît parfois plus clairement et avec plus de netteté que dans l'original. A la différence de ce qu'il faisait dans les deux premières séries d'épitomés (ceux des sections A et B), al-Ṣafī ne remanie pas ici le texte pour le rendre plus littéraire: il a sans doute concience d'avoir affaire ici à des auteurs de valeur, non à de simples traducteurs parfois anonymes.

4. *Inventaire des épitomés apologétiques*

Il n'est pas facile d'identifier tout ce qu'al-Ṣafī a ainsi condensé, d'autant plus que d'autres auteurs ont constitué aussi des épitomés (*muḫtaṣar*) des mêmes œuvres. Graf n'a pas non plus fourni une liste de ces épitomés, mais s'est contenté de les mentionner parfois, au passage, à propos des œuvres originales intégrales. Nous mentionnerons ici ce dont l'attribution à Ṣafī ne

(108) C'est le texte que nous avons édité et que le P. Paul Nwyia a traduit. Voir *Une correspondance islamo-chrétienne entre Ibn al-Munaǧǧim, Ḥunayn Ibn Isḥāq et Qusṭā Ibn Lūqā*, dans la *P.O.* tome 40, fasc. 4, N° 185 (Turnhout, 1981), 205 pages.
(109) Cf. *Nahǧ al-Sabīl. fī taḫǧīl muharrifī al-Inǧīl*, édition aux frais de Marqus Ǧirǧis (Le Caire, 1927), p. 90/2. Dans le manuscrit *Munich arabe 948* (Egypte, A.D. 1305), fol. 50v 2: مثل مناظرة حُنين بن إسحق وقسطا لابن المنجّم.
(110) Cf. Khalil Samir, *Le traité de l'unité de Yaḥyā Ibn 'Adī (893-974). Etude et édition critique*, coll. *Patrimoine Arabe Chrétien*, N° 2 (Jounieh/Rome, 1980), p. 70-78.

fait pas de doute, sans prétendre être exhaustif, et les rangerons dans l'ordre chronologique des œuvres originales, à l'exception du dernier titre dont l'attribution à al-Ṣafī est encore hypothétique.

1. Epitomé du *Livre des Questions et Réponses* de ʿAmmār al-Baṣrī, philosophe nestorien qui écrivit vers 825.
2. Epitomé du *Livre de la Preuve* du même ʿAmmār(111).
3. Epitomé de 41 opuscules du philosophe jacobite de Bagdad, Yaḥyā Ibn ʿAdī (893-974), accompagné d'importantes gloses(112).
4. Epitomé dela grande réfutation d'Abū ʿĪsā al-Warrāq par Yaḥyā Ibn ʿAdī, avec d'importantes gloses.
5. Epitomé de la grande controverse christologique de Yaḥyā Ibn ʿAdī, avec d'importantes gloses(113).
6. Epitomé du Livre des Fondements de la Loi révélée (*Kitāb al-Uṣūl al-šarʿiyyah*), connu aussi comme Livre de la Guidance (*Kitāb al-Hidāyah*) d'Ibn al-Aṯradī(114).
7. Epitomé avec gloses d'une controverse christologique entre Quwayrī, Ibn al-Ṭayyib, et d'autres(115).
8. Epitomé des *Séances* d'Elie de Nisibe, qui se tinrent en juillet 1026(116).
9. Epitomé du *Livre sur la vertu de Chasteté* en réponse à al-Ǧāḥiẓ d'Elie de Nisibe (975-1046)(117).
10. L'épitomé de petits opuscules ou d'extraits sur la chasteté, en confirmation de l'œuvre d'Elie de Nisibe(118).
11. Epitomé du *Dialogue* de Timothée Ier avec le calife al-Mahdī, en 781(119).

(111) Pour ces deux épitomés, cf. GCAL, II (1947), p.210-211.

(112) Quelques-uns de ces épitomés sont signalés dans GCAL, II (1947), p.240-241, 247 (N° 37).

(113) Ces deux derniers épitomés se trouvent dans le *Vatican arabe 115* (Egypte, A.D. 1260) et partiellement dans le *Šarfah arabe 5/4* (Egypte, 14e siècle). Voir SAMIR (*supra*, note 110), p.55-56, les numéros 124-130 de la liste des œuvres de Yaḥyā Ibn ʿAdī.

(114) Cf. GCAL, II (1947), p.199 § 2.

(115) Cet épitomé est contenu dans le *Vatican arabe 115* (Egypte, A.D. 1260) et le *Šarfah arabe 5/4* (Egypte, 14e siècle).

(116) Cet épitomé n'est pas signalé par Graf dans la GCAL. On le trouve dans le *Paris arabe 82* (Egypte, ici 14e siècle), fol. 138r-154v (les trois premières séances seulement, le manuscrit étant mutilé).

(117) Cet épitomé se trouve aussi dans le *Vatican arabe 115* (Egypte, A.D. 1260). Cf. GCAL, II (1947), p.185 § 2, qui n'a pas remarqué qu'il s'agissait d'un épitomé d'al-Ṣafī, et l'indique comme étant des Auszüge.

(118) Cet épitomé se trouve aussi dans le *Vatican arabe 115*.

(119) Il s'agit de la recension arabe en 27 questions, éditée par Robert CASPAR, *Les versions arabes du dialogue entre le catholicos Timothée I et le calife al-Mahdi (IIe/VIIIe siècle)*, in *Islamochristiana* 3 (1977), p.107-175. L'attribution de cet épitomé à al-Ṣafī est une hypothèse que nous avançons sur la base de certaines indices.

F. Oeuvres personnelles de théologie et d'apologétique

1. *Présentation*

Tous ces épitomés établis par Ṣafī vont le préparer au mieux à ce qui sera le couronnement de son œuvre de théologien laïc chrétien. A partir de 1242, et en l'espace de 3 à 4 ans, il rédigera non moins de douze ouvrages ou opuscules de théologie apologétique, qui auront le mérite de puiser à toute cette tradition assimilée désormais par lui, et de l'exprimer de manière claire et synthétique. Il nous semble que ce sont là les deux caractéristiques principales de notre auteur: la clarté et l'esprit synthétique.

Ṣafī inaugure cette dernière étape de sa vie intellectuelle, la plus importante assurément, par un opuscule théologique qui met le mieux en évidence ces deux caractéristiques de sa personnalité intellectuelle. Il s'agit des *Brefs chapitres sur la Trinité et l'Union*, qui est la perle de ses écrits, et que nous publions ci-après. Ce traité a été achevé en juin 1242.

Après quoi, Ṣafī acquerra une telle réputation d'apologiste parmi ses contemporains qu'on le sollicitera plusieurs fois de répondre à des ouvrages musulmans dirigés contre les chrétiens. Jamais il ne prendra la plume pour attaquer les musulmans, mais seulement pour défendre la foi chrétienne attaquée, conforme en cela à la tradition générale des chrétiens arabes.

2. *Inventaire des œuvres personnelles théologiques et apologétiques*

Des onze autres œuvres théologiques, Graf n'en mentionnait que cinq, les présentant de manière vague et souvent incorrecte. Ne pouvant présenter ici ces apologies, nous nous contenterons de les énumérer, renvoyant le lecteur à l'étude spéciale que nous leur consacrons ailleurs(119a).

1. Brefs chapitres sur la Trinité et l'Union, édités ici.
2. Réponse à al-Nāšiʾ al-Akbar, édition à paraître.
3. Réponse au *Kitāb al-Arbaʿīn* d'al-Rāzī, édition à paraître.
4. Réponse au *Nihāyat al-ʿUqūl* d'al-Rāzī, perdu.
5. Traité sur l'Incarnation du Christ de l'Esprit-Saint et de la Vierge Marie, perdu(119b).
6. Traité sur la divinité du Christ, perdu.

(119a) Voir l'analyse de ces douze œuvres dans notre ouvrage intitulé *L'œuvre apologétique d'al-Ṣafī Ibn al-ʿAssāl (13e siècle)* à paraître dans les *Subsidia* du *CSCO*. Nous avons préparé l'édition critique de toutes les œuvres apologétiques inédites d'al-Ṣafī, et une nouvelle édition de celles éditées au Caire en 1927.

(119b) Cf. Khalil SAMIR, *Un traité perdu d'al-Ṣafī b. al-ʿAssāl sur l'Incarnation du Christ de l'Esprit-Saint et de la Vierge Marie*, in *After Chalcedon. Studies in Theology and Church History offered to Professor Albert van Roey for his Seventieth Birthday*, coll. *Orientalia Lovaniensia Analecta* 18 (Louvain 1985), p. 283-296.

7. Traité sur les «besoins naturels» (*taǧawwuṭ*) du Christ, perdu.
8. Exposé des dix fondements philosophiques du débat islamo-chrétien, nouvelle édition à paraître.
9. Réponse à ʿAlī b. Rabbān al-Ṭabarī, nouvelle édition à paraître.
10. Réponse à Ṣāliḥ al-Ǧaʿfarī, rédigée à la demande de Cyrille III Ibn Laqlaq (1235-1243), nouvelle édition préparée.
11. Réfutation d'al-Dimyāṭī sur la révélation évangélique (remaniement d'al-Ṣafī), édition à paraître.
12. Apologie de l'évangile en réponse à un musulman, édition à paraître([119c]).

([119c]) Cet ouvrage parait sous formes d'articles dans la revue *Al-Manārah* de Jounieh (Liban) vol. 24 (1983) - 26 (1985).

IV. PRÉSENTATION DE L'OPUSCULE SUR LA TRINITÉ ET L'UNION HYPOSTATIQUE

A. Analyse de l'opuscule

L'opuscule que nous éditons et traduisons ici se compose de douze brefs chapitres([120]), non numérotés. De là, le titre de «Brefs chapitres» (*Fuṣūl Muḫtaṣarah*) qu'al-Ṣafī lui donna.

Il est parfaitement construit. Après quelques lignes d'introduction générale (ch. 1/1-3), il traite dans une première partie (ch. 1 à 6) de la Trinité, et dans la seconde (ch. 7 à 11) de l'union (*al-ittiḥād*), c'est-à-dire de l'union hypostatique, qui désigne ici l'Incarnation; cette seconde partie est un solide traité de christologie. L'opuscule s'achève par un chapitre (le douzième) sur la science théologique.

1. *Première partie: la Trinité (ch. 1-6)*

Le ch. 1 sert d'introduction, donnant une série de définitions: Dieu, hypostases, substance, attributs, et les trois Personnes de la Trinité.

Le ch. 2 décrit les divers types d'attributs: négatifs et positifs, relatifs et composés, de l'essence ou de l'action. Les trois hypostases sont des qualifications révélées.

Le ch. 3 précise un point souvent attaqué par les musulmans, à savoir: en quel sens Dieu est dit substance (*ǧawhar*). Par ailleurs, Dieu est dit hypostase, en tant que qualifié par trois attributs positifs et essentiels; ceci explique pourquoi les philosophes et les muʿtazilites musulmans refusent cette affirmation, puisqu'ils refusent le concept d'attribut positif.

Le ch. 4 justifie précisément ce dernier point: on peut attribuer à Dieu des attributs positifs. En effet, Dieu est puissant, voulant et savant. De plus, étant simple, on ne peut le décrire que par son essence. Dieu ne peut être décrit que par les modes de son essence, à savoir les attributs positifs. Enfin, les attributs étant différents de l'essence, il nous faut décrire chaque attribut positif, qui ne sont pas à identifier avec les attributs relatifs.

Le ch. 5 établit que les hypostases sont trois, ni plus ni moins. Ceci par trois preuves: par l'Ecriture Sainte dont la véracité est prouvée par les miracles (il cite en particulier trois textes: Psaume 32/6, et Romains 1/9); par la philosophie (Dieu est l'Intellect, qui intellige sa propre essence, et qui est

([120]) Paul Sbath est seul à affirmer, dans les deux descriptions qu'il donne du *Vatican Sbath 3*, que l'opuscule comprend 13 chapitres; voir les références plus loin, à la note 171. En fait, il a simplement mal compté ses chapitres.

intelligé par sa propre essence); et par la théologie (Dieu est vivant, savant et puissant).

En conclusion (ch. 6), Ṣafī précise qu'il s'agit de trois attributs d'une unique essence, et non pas trois dieux. Les hypostases sont identiques quant à la substance, mais différentes quant aux attributs spécifiques.

2. *Deuxième partie: l'Incarnation (ch. 7-11)*

L'Introduction (ch. 7) définit l'Incarnation comme étant l'union du Fils à un homme parfait en humanité depuis l'instant de l'Annonciation, comme l'union de l'âme au corps de l'homme. Cette union de la divinité et de l'humanité ne cesse à aucun moment.

Le ch. 8 expose les divergences existant entre chrétiens au sujet de l'union hypostatique. Il souligne d'abord qu'il y a accord total sur l'essentiel, et que le désaccord ne concerne que certains termes philosophiques. Il expose alors l'opinion des Jacobites, des Melkites et des Nestoriens; et essaie de comprendre les points de vue contraires, avant de justifier son propre point de vue (celui des monophysites).

Le ch. 9 est une démonstration rationnelle de l'union de la divinité et de l'humanité du Christ, par quatre arguments : (a) le Christ réalise et achève les prophéties; (b) il a fait des miracles qui sont propres à Dieu seul, par sa seule volonté et son propre pouvoir; (c) il donne aux disciples pouvoir de faire des miracles *en son nom*; (d) l'exemple des mystiques et des martyrs rendant témoignage au Christ homme-Dieu.

Le ch. 10 explique pourquoi le Christ peut être qualifié également avec les attributs de la divinité et ceux de l'humanité. En ce sens, le Christ est à la fois Créateur et mortel.

Le ch. 11 est le plus fort dans son argumentation. Il traite des motifs de l'Incarnation. Vu du point de vue de Dieu, l'Incarnation était nécessaire pour achever la création; car si Dieu a créé le monde et l'homme parce qu'il est essentiellement Bon (*ğawwād*), il devait pour le même motif se donner à l'homme, pour lui donner ce qu'il y a de meilleur, à savoir Lui-même; sans quoi, Dieu ferait montre ou d'impuissance (*'ağz*) ou de manque de générosité (*buḫl*), et ne serait plus Dieu. Ṣafī montre que cette union de Dieu à l'homme est possible, puisqu'il n'y a pas incompatibilité (*maḍāddah*) entre eux, au contraire. Vue du point de vue de la créature, l'Incarnation était aussi nécessaire, étant donné l'incapacité dans laquelle se trouvait l'humanité (malgré les prophètes successifs) de parvenir aux rudiments de la perfection humaine.

3. *Conclusion sur la Théologie (ch. 12)*

Ṣafī souligne en conclusion la difficulté de la théologie: c'est la science la plus noble, mais aussi la plus insaisissable. Elle suppose une connaissance

approfondie des sources. Comme la théologie est «l'acquisition du plus noble des concepts par l'intelligence humaine», elle suppose prière et purification de l'âme pour être comprise. Ainsi s'achève cet opuscule, quintessence de la dogmatique 'assālienne.

B. Sources de notre opuscule

Il n'est pas possible, dans l'état actuel des publications arabes chrétiennes, de dépister les sources de chacun des douze chapitres de notre opuscule. Cependant, nous ne croyons pas nous tromper en affirmant, de par nos lectures, que la source principale à laquelle al-Ṣafī a puisé son inspiration est le philosophe chrétien syro-occidental («jacobite») de Bagdad, Yaḥyā b. 'Adī (893-974).

1. *Comparaison de notre chapitre 11 avec deux autres textes*

Pour ne pas rester dans les généralités, nous prenons un exemple précis, celui du chapitre 11 de notre opuscule, sur les motifs de l'Incarnation, en nous limitant au motif qui est vu du point de vue de Dieu (§§ 2-16). La nature même de Dieu exige qu'Il se donne lui-même (5-8), et puisque ceci ne s'oppose pas à la nature de l'homme (9-12), il s'ensuit que cette union de Dieu et de l'homme doit avoir lieu (13-16).

Comparons ce texte avec le «traité sur la nécessité(121) de l'Incarnation» (*Maqālah fī wuğūb al-ta'annus*) rédigé par Yaḥyā b. 'Adī entre mai 940 et septembre 969(122). Il a été publié et traduit en français par Augustin Périer en 1920, sur la base d'un seul manuscrit(123), alors que sept sont aujourd'hui accessibles(124). Al-Ṣafī a lui-même rédigé un abrégé de ce traité, probablement entre 1239 et 1242 comme nous le disions plus haut(125), abrégé que nous éditons ailleurs(126). Nous comparerons ici les trois textes, à savoir:

(121) Périer (voir plus loin, note 123) a malheureusement modifié le titre, d'après une «correction» marginale du manuscrit, alors que le texte de *tous* les manuscrits donne *wuğūb* («nécessité»). Il a lu *wuğud*, qu'il a traduit: «Traité sur le mode de l'Incarnation» (p. 69 de l'édition-traduction).

(122) Sur cette datation, voir Khalil Samir, *Le traité sur la nécesité de l'Incarnation de Yaḥyā b. 'Adi résumé et glosé par al-Ṣafī b. al-'Assāl*, in *Collectanea* 17 (Le Caire 1984), première page de l'article.

(123) Cf. Augustin Périer, *Petits traités apologétiques de Yaḥyă ben 'Adī* (Paris, 1920), p. 69-86. Le manuscrit utilisé est le *Paris arabe 169* (Egypte, 1654), fol. 31v-34v (sigle H): les deux autres manuscrits indiqués dans l'édition (J et K) contiennent l'abrégé d'al-Ṣafī et n'ont été que consultés en cas de doute, et non pas collationnés.

(124) Voir la liste des manuscrits dans Gerhard Endress, *The Works of Yaḥhyā Ibn 'Adī.An analytical inventory* (Wiesbaden, 1977), p. 106-107 (N° 8.21).

(125) Voir plus haut, à la section E 1, p. 32

(126) Voir la référence donnée à la note 122.

l'original de Yaḥyā (A)([127]), l'abrégé fait par al-Ṣafī (B), et notre chapitre 11 (C).

C	B	A
5 والدليل على وجوب الاتّحاد أنَّ الباريءَ تعالى هو أفضلُ الجائدين.	1 إنَّ مِن القضايا التي لا خلافَ فيها أنَّ الباريءَ تعالى هو أفضلُ الجائدين،	1 إنّه من الأوائل في العقول أنَّ أفضلَ الجائدين هو الجائدُ بأفضل الذوات.
6 وأفضلُ الجائدين هو الجائدُ بأفضل الذوات.	2 وأنَّ أفضلَ الجائدين هو الجائدُ بأفضل الذوات.	2 ومنها أيضًا القضيّة القائلة إنّ الباريءَ (عزَّ وجلَّ) أفضلُ الجائدين.
	3 فينتج عن هاتين المقدَّمتين أنَّ الباريءَ تعالى هو الجائدُ بأفضل الذوات.	3 وينتج عن هاتين المقدَّمتين أنَّ الباريءَ (تقدَّست أسماؤه) جائد بأفضل الذوات.
7 وأفضلُ الذوات ذاتُ الباريء.	4 وإذا أُضيفَ إلى هذه قضيّةٌ أوَّلية، وهي أنَّ أفضَلَ الذوات ذاتُ الباريء،	4 فإذا أُضيفَ إلى هذه النتيجة قضيّةٌ أولى في العقول، هي أنَّ ذاتَ الباريء (تبارك اسمُه!) أفضلُ الذوات؛
		5 ونُظِّمَت المقدَّمتان هكذا: ذاتُ الباريء (عزَّ وجلَّ!) أفضلُ الذوات، وأفضلُ الذوات يجود بها الباريءُ؛
8 فلزم جودُ الباريء بذاته علينا.	5 لزم بالضرورة أنَّ الباريءَ يجود بذاته.	6 أنتج من ذلك أنَّ ذاتَ الباريء يجود بها الباريءُ.
وهذا كان باتّصاله بنا.		7 فقد تبيَّنَ وجوبُ جُود الباريء (جلَّ ثناؤه!) بذاته، عن مقدَّمات أوائل في العقول.

([127]) Le texte de l'original se trouve, dans l'édition d'Augustin Périer, aux pages 69 (ligne 6) à 70 (ligne 7). Nous avons introduit la division en versets pour permettre la comparaison et le commentaire. Pour les deux autres textes, nous suivons notre édition, avec sa division.

2. *Remarques sur cette comparaison*

1. Du long traité de Yaḥyā sur la nécessité de l'Incarnation (p. 68-86 de l'édition Périer), al-Ṣafī n'a retenu ici que le début. Si l'on parcourt le reste du traité, on n'y trouve rien qui rappelle quelque chose du chapitre 11 de notre opuscule. Par ailleurs, ce texte parallèle ne constitue qu'un élément de l'argument de ce chapitre.
2. Il est clair aussi qu'al-Ṣafī ne recourt pas, dans notre opuscule, à l'original de Yaḥyā, mais à son propre abrégé. C'est ainsi qu'il omet les versets 5 et 7 du texte original, comme il l'avait déjà fait dans l'abrégé. Plus encore, il intervertit l'ordre des versets 1-2 de l'original, comme il l'avait fait aussi dans l'abrégé, faisant de la mineure la majeure et vice-versa, ce qui est effectivement plus logique. A cette étape, al-Ṣafī ne copie plus Yaḥyā, mais il se copie lui-même; plus probablement, cet abrégé est devenu partie intégrante de sa pensée, qui réapparaît spontanément au moment voulu.
3. Par rapport à son abrégé (B), notre opuscule abrège encore le texte. Ainsi saute-t-il le verset 3, et réduit-il un peu partout l'expression. Le style devient plus dense, presque télégraphique, tout en étant très clair. Si bien que le texte de notre opuscule est une sorte de «condensé» du traité original de Yaḥyā b. ʿAdī.
4. En réalité, même si nous ne l'avons pas montré ici, d'autres éléments de ce chapitre sont empruntés à Yaḥyā, mais la succession de ces éléments et l'agencement des arguments sont propres à Ṣafī. On pourrait dire qu'al-Ṣafī se contente d'emprunter les briques de son édifice à son célèbre prédécesseur; mais que l'édifice qu'il construit est le fruit de sa réflexion personnelle.

C. Reprise du thème précédent par al-Ṣafī lui-même

1. *Un passage de la Réponse d'al-Ṣafī à Ǧaʿfarī*

Dans sa Réponse à Taqī al-Dīn al-Ǧaʿfarī, intitulée *Nahǧ al-Sabīl fī taḫǧīl muḥarrifī al-Inǧīl*([128]), al-Ṣafī fait une allusion très probable à notre opuscule, vers la fin du chapitre quatrième.

La discussion tourne autour du verset suivant: «Père, glorifie ton Fils! Une voix vint alors du ciel: Je l'ai glorifié, et je le glorifierai à nouveau» (Jean 12/28). Al-Ǧaʿfarī voit là une contradiction avec l'affirmation des chrétiens selon laquelle le Christ a été crucifié (et l'on sait que la Crucifixion est niée par le Coran). En effet, dit al-Ǧaʿfarī, comment peut-on dire que Dieu n'a pas délivré le Christ de la croix, alors que vous dites que Dieu l'a glorifié? car ce que vous décrivez du supplice de la croix est le comble de l'humiliation (*hawān*), et contredit absolument cette gloire (*maǧd*).

([128]) Voir plus haut, à la section III F 2 (p. 36, N° 10).

En bon exégète, al-Ṣafī explique alors que le mot «gloire» signifie, dans l'évangile, toute «l'économie de l'Incarnation, dont la crucifixion est l'achèvement» (*tadbīr ta'annusihī allaḏī kamāluhū fī l-ṣalb*). Il appuie son interprétation sur trois citations, empruntées à l'évangile de Jean: 7/39, 12/16 en 12/23.

Puis al-Ṣafī, en bon théologien, montre que le fait de s'incarner, loin d'être un avilissement (*hawān*) de Dieu, comme le comprend l'auteur musulman, est en réalité sa gloire (*mağd*). En effet, Dieu réalise par là la perfection de son essence, qui est d'être Donateur. Il reprend donc les termes de son accusateur, mais en renversant la problématique.

C'est ce dernier paragraphe, de caractère théologique, que nous publions ici. Nous l'avons établi sur le plus ancien manuscrit connu([129]), et avons collationné les variantes de l'édition du Caire([130]) assez divergente comme on peut le constater.

1 وقد بيّنّا، في غير هذا الكتاب،
أنَّ اللّهَ[131] جاد علينا:

2 أولاً بالوجود،
وهذا بالخِلْقة.

3 وثانيًا بصلاح الوجود،
وهذا بتهذيب [Ed., p. 107] تعليم[132] الأنبياء.

4 وأخيرًا بكمال الوجود،
وهذا بظهور المسيح،
الذي يبلغ[133] بنا ما لأجله[134] خُلِقْنا[135]،

5 وهو غايةُ ما يُمكن الإنسانُ بلوغَه،
في هذا العالَم، من كمال الإنسانيَّة،
الُمستلزِم في العالَم الآخَر السعادةَ الأبديَّة.

([129]) Cf. *Vatican arabe 159* (Egypte, A.D. 1305), fol. 40 recto, lignes 2-7.
([130]) Cf. l'édition du *Nahğ al-Sabīl*, aux frais de MURQUS ĞIRĞIS (*supra*, note 109), ch. 4, p. 106/19 à 107/5.
([131]) Edition *add.*: قد.
([132]) Edition: وتعليم.
([133]) Edition: بلغ
([134]) Manuscrit: ce mot est rajouté en marge, avec la remarque صح (= exact!). L'édition omet le mot.
([135]) Edition: *add.* من أجله أي السعادة.

6 والجودُ بكمال الوجود
هو كمالُ الجود.

7 وكمالُ[136] الجود
هو[136] في الحقيقة مجدٌ، لا هَوَانٌ.

TRADUCTION

1 Et nous avons montré, dans un autre ouvrage, que Dieu nous a fait don: **2** premièrement, de *l'existence*, et ceci par la création; **3** ensuite, de *l'amélioration de l'existence*, et ceci par l'affinement de l'enseignement des Prophètes; **4** et enfin, de *la perfection de l'existence*, et ceci par la manifestation du Christ, qui nous fait parvenir à ce pour quoi nous avons été créés; **5** et c'est le summum auquel l'homme puisse atteindre en ce monde, en fait de perfection de l'humanité, qui entraîne nécessairement dans l'autre monde le bonheur éternel.

6. Or, faire don de la perfection de l'existence, c'est la perfection de la qualité de Donateur. **7** Et la perfection du don, c'èst en vérité une gloire, non une humiliation.

2. *Le parallèle du chapitre 11 de notre opuscule*

Bien que le contexte du passage cité soit totalement différent du nôtre, et que le thème de l'Incarnation vienne pour ainsi dire accidentellement, les idées et même les expressions sont semblables, voire identiques, à celles exposées au chapitre onzième de notre opuscule. Nous nous contentons de rapporter quelques extraits de ce chapitre, plus significatifs pour notre propos.

3 Ce à cause de quoi Dieu nous a fait exister (et qui n'est autre que sa qualité de Donateur), **4** c'est cela même à cause de quoi Il s'est uni à notre nature, pour nous achever (et qui n'est autre que l'achèvement de sa qualité de Donateur).

... ...

13 Si donc l'union de Dieu à nous est possible, et si cela est pour nous le summum de l'honneur, et pour lui la perfection de sa qualité de Donateur, **14** alors, il n'y a que l'impuissance ou le manque de générosité qui peuvent l'en empêcher; **15** et ce sont là deux attributs de l'imperfection, et Il est au-dessus de cela!

... ...

18 Quand nous avons été incapables d'atteindre notre perfection humaine, **19** et quand les Prophètes ont été incapables de faire parvenir un tout petit nombre aux premiers éléments de la perfection mentionnée, **20** Dieu s'est fait homme, pour faire

([136]) Edition: omet ces trois mots.

parvenir le plus grand nombre au summum de la perfection et de l'existence humaines.

D. Emprunts faits à notre opuscule par Abū al-Barakāt Ibn Kabar

Šams al-Riyāsah Abū al-Barakāt Ibn Kabar est un auteur copte justement célèbre pour son encyclopédie intitulée «La lampe des ténèbres pour éclairer la Liturgie» (*Miṣbāḥ al-Ẓulmah fī īḍāḥ al-ḫidmah*). En 24 grands chapitres, l'auteur fait le tour des sciences ecclésiastiques coptes, et en particulier de ce qui regarde la Liturgie.

Dom Louis Villecourt avait préparé l'édition et la traduction française de l'ensemble de l'œuvre. Il mourut le 17 avril 1928, peu de mois avant la publication du premier fascicule dans la Patrologie Orientale, qui contenait seulement les deux premiers chapitres de l'encyclopédie([137]). Son manuscrit, confié en avril 1927 à l'abbé Eugène Tisserant, ne vit jamais le jour, du fait des charges importantes confiées au futur cardinal. Depuis lors, on publia au Caire, en 1950, les cinq premiers chapitres de l'encyclopédie([139]).

L'ouvrage a été rédigé au début du XIVe siècle, mais l'auteur l'a continuellement retouché et complété, jusque peu avant sa mort survenue le 10 mai 1324. La dernière date que nous ayons enregistrée est celle qui décrit la deuxième coction du chrême (*ṭabḫ al-mīrūn*) que fit le 80e patriarche copte, Anbā Yu'annis VIII (1300-1320), quelques semaines avant sa mort survenue le 29 mai 1320. Cette coction eut lieu, en l'église de la Muʿallaqah au Vieux-Caire (dont Abū al-Barakāt était curé depuis l'année 1300) en date du 28 Baramhāt 1036 des Martyrs = 24 mars 1320. Notre auteur la décrit au chapitre 9 de l'encyclopédie, ajoutant à la fin: «Il ne dura après cela que peu de temps, puis mourut» (*wa-mā labiṯa baʿda ḏālika, watanayyaḥa*)([140]).

Le chapitre premier de l'encyclopédie traite longuement de la Trinité et de l'Incarnation([141]). C'est dans ce chapitre que nous trouvons plusieurs

([137]) Cf. *Livre de la lampe des ténèbres et de l'exposition (lumineuse) du service (de l'Eglise) par Abû'l-Barakât connu sous le nom d'Ibn Kabar*. Texte arabe édité et traduit par Dom Louis Villecourt, O.S.B., avec le concours de Mgr Eugène Tisserant et M. Gaston Wiet, in: PO, t. 20, fasc. 4 (= actuellement N° 99), Paris 1928, p. 575-734.

([138]) Cf. *Miṣbāḥ al-Ẓulmah li-īḍāḥ al-ḫidmah, li-Ibn Kabar*, vol. I, éd. par ʿAyyād Ayyūb al-Šayḫ, Anṭūnī Mīḫā'īl et Kāmil Ibrāhīm Mansūr (Le Caire, Dār al-Kutub al-Qibṭiyyah, 1950), 160 pp. in-4°.

([139]) Cf. Samīr Ḫalīl, s.j. (Ed.), *Miṣbāḥ al-Ẓulmah. fī īḍaḥ al-ḫidmah*, li-al-qass Šams al-Riyāsah Abī al-Barakāt al-maʿrūf bi-Ibn Kabar, vol. I (Le Caire, Maktabat al-Kārūz, 1971), X-444 pages.

([140]) Cf. éd. Samir (*supra*, note 139), p. 358/15 à 359/2 (la première coction faite par Yu'annis VIII, le 19 Barmūdah 1021 des Martyrs = 14 avril 1305); et p. 359/3-6 (la deuxième coction).

([141]) Dans l'éd. Villecourt (*supra*, note 137), p. 630-696. Dans l'éd. Samir (*supra*, note 139), p. 7-39. Nous citerons dorénavant l'ouvrage ainsi: Mẓ 1 (= *Miṣbāḥ al-Ẓulmah*, ch. 1), éd. Villecourt, p. ...; éd. Samir, p. ...

emprunts à notre opuscule. Cependant, Ibn Kabar n'y mentionne *jamais* le véritable auteur, et ne laisse même pas entendre qu'il s'agit d'un emprunt. Ceux-ci sont parfaitement intégrés à sa propre prose. Il faut déceler ces emprunts «au flair». Sans prétendre les avoir tous identifiés, nous pouvons du moins en signaler un certain nombre. Comme on pourra s'en rendre compte, Abū al-Barakat Ibn Kabar a véritablement «pillé» notre opuscule.

Pour ne pas trop allonger cette introduction, nous nous contentons de citer les textes arabes, en les mettant en parallèles, sans les charger d'apparat critique. Par ailleurs, la traduction française soit d'Ibn Kabar soit de notre opuscule étant facilement accessible, nous ne la reprendrons pas. Enfin, nous nous limiterons ici aux deux premiers exemples.

1. *Emprunts au chapitre premier de notre opuscule*

Au chapitre premier de notre opuscule, al-Ṣafī avait défini les différents termes nécessaires à l'exposé sur la Trinité. Ibn Kabar ne suit pas cette méthode, mais définit chaque terme au moment d'en parler. De là vient que le texte de notre chapitre se trouvera disséminé dans les trois premières sections du chapitre premier de l'encyclopédie([142]).

	IBN KABAR (MẒ)	AL-ṢAFĪ (notre opuscule)	
A	فالمراد بلفظة الجوهر هو القائم بذاته،	والجوهر هو القائم بذاته،	3
	لا بغيره (143).	لا بغيره.	
B	القنوم هو مجموع الجوهر الواحد	والقنوم هو مجموع الجوهر	5
	مع الصفة المخصوصة (144).	مع الصفة المخصوصة.	
C	فالآب هو الجوهر،	فالآب هو الجوهر الإلهي.	6
	مع صفة الأبوّة.	مع صفة الأبوّة.	
	والابن هو الجوهر،	والابن هو الجوهر المذكور،	7
	مع صفة البنوّة.	مع صفة البُنوّة.	
	والروح القدس هو هذا الجوهر	والروح القدس هو هذا الجوهر	8
	الواحد. مع صفة الانبثاق (145).	المذكور. مع صفة الانبثاق.	

([142]) Le chapitre premier de Mẓ comprend en réalité une introduction et 17 sections (*fuṣūl*), non numérotées dans les manuscrits. Nous avons numéroté ces sections dans notre édition.
([143]) = Mẓ 1, section 2; éd. Villecourt, p. 634/10; éd. Samir, p. 9/9-10.
([144]) = Mẓ 1, section 3; éd. Villecourt, p. 635/7; éd. Samir, p. 9/18.
([145]) = Mẓ 1, section 1; éd. Villecourt, p. 634/3-4; éd. Samir, p. 9/1-3.

Dans ce chapitre, Ibn Kabar se contente de supprimer un mot (§§ 6 et 7), de remplacer un mot par un autre (§ 8), ou d'ajouter un mot (§ 5).

2. *Emprunt au chapitre second de notre opuscule*

Le second chapitre de notre opuscule est presque entièrement reproduit dans la troisième section du chapitre premier de l'encyclopédie. Cette section traite des hypostases. Elle commence par la définition de l'hypostase (*qunūm*) empruntée aux *Brefs Chapitres* I/5 que nous avons mentionnée au paragraphe précédent. Après quoi, Ibn Kabar insère trois lignes sur l'hypostase. Enfin, il reproduit notre chapitre, dans lequel il insère deux lignes qui n'appartiennent pas à notre opuscule. On voit par cet exemple la méthode de composition de notre encyclopédiste[146].

IBN KABAR (MẒ)	AL-ṢAFĪ (notre opuscule)
وصفات الذات الإلهيّة،	2 وصفات **هذه** الذات الإلهيّة:
على ما تقتضيه المعاني	
النصرانية: سلبيّة، وإضافيّة،	
ومركّبة منهما، وثبوتيّة.	
أمّا السلبيّة، فكقولنا: «ليس	. **منها** سلبيّة، كقولنا: «ليس
هو جسمًا، ولا مُحدَثًا».	هو **تعالى** جسمًا، ولا مُحدثًا».
والإضافيّة كقولنا:	3 **ومنها** إضافيّة، كقولنا:
«هو قبلَ مخلوقاته».	«هو قبلَ مخلوقاته».
ومنها مركّبة منهما،	4 ومنها مركّبة منهما،
كقولنا: «هو الأوّل»؛	كقولنا: «هو الأوّل»؛
فإنّ معنى الأوّل أنه ليس	5 فإنّ معنى الأوّل أنّه ليس
قبلَه غيرُه (وهذه سلبيّة).	قبلَه غيرُه (وهذه سلبيّة)،
وأنّه قبلَ غيره (وهذه	وأنّه قبلَ غيره (وهذه
إضافيّة).	إضافيّة).
والثُبوتيّة كقولنا:	6 **ومنها** ثُبوتية، كقولنا:
«إنّه قادر مُريد»؛	«إنّه قادر مُريد»؛

(146) = MẒ 1, section 3; éd. VILLECOURT, p. 635/9 — 636/8; éd. SAMIR, p. 9/21 — 10/9.

IBN KABAR (MẒ)	AL-ṢAFĪ (notre opuscule)
أي القدرة **والإرادة**	7 أي القدرة **صفة حاصلة**
حاصلتان في ذاته.	**في ذاته. وكذلك الإرادة.**
وقد يوصَف بصفةٍ أخرى	8 **ومنها**
مركّبة منهما،	مركّبةٌ منهما،
كقولنا: «إنّه عالِم»؛	كقولنا: «إنّه عالِم»؛
فإنّ العلمَ صفة حاصلة	9 فإنّ العلمَ صفة حاصلة
في ذاته، ومتعلّقة بالمعلوم.	في ذاته. ومتعلّقة بالمعلوم.
فمن حيثُ هي حاصلة في	10 فمن حيثُ هي حاصلة في
ذاته، هي ثبوتيّة؛	ذاته. هي ثبوتيّة؛
ومن حيثُ هي متعلّقة	11 ومن حيثُ هي متعلّقة
بغيره. هي إضافيّة.	بالمعلوم. هي إضافيّة.
فذاتُ الباريءْ واحدة،	
وصفاتُها راجعة إلى أحوالها.	
وكلٌّ واحدةٍ منها غيرُ	
الأخرى، وصفاتُه غيرُ ذاته.	
والأقانيم الثلاثة	14 وأمّا الأقانيم الثلاثة.
هي الصفات الشرعيّة،	**فهي الأوصاف** الشرعيّة،
التي **أمَرَنا** الشارعُ باعتقادها.	التي **أمر** الشارعُ باعتقادها.
بقوله **لرُسُله المؤيَّدين**:	15 **وذلك** بقوله **للرسل**:
«**علِّموا** الأمم، وعمِّدوهم	«**تلمذوا** الأمم، وعمِّدوهم
باسم الآب والابن والروح القدس».	باسم الآب والابن والروح القدس».

Conclusion

Les deux textes cités ne sont que des exemples. En réalité, plus de la moitié de notre opuscule est reproduit par Abū al-Barakāt Ibn Kabar, dans sa «Lampe des ténèbres». Outre les emprunts aux chapitres 1 et 2, nous avons relevé de larges emprunts aux chapitres 5, 7, 10, 11 et 12. Ils se trouvent tous dans le premier chapitre de l'encyclopédie.

Comme nous l'avons constaté, Abū al-Barakāt fait peu de retouches au texte. En général, il ne modifie qu'un ou deux mots. Parfois, il ajoute ou supprime une phrase entière. Dans un cas (pour la dernière section de notre chapitre 11), il insère trois gloses explicatives.

E. Conclusion : Intérêt de notre opuscule

En conclusion de cette brève présentation de notre opuscule, nous voudrions souligner trois caractéristiques qui nous semblent se dégager de la lecture de l'œuvre.

1. Tout d'abord, al-Ṣafī manifeste, dans cette œuvre, une maîtrise des problèmes philosophico-théologiques assez exceptionelle, comme le faisait déjà remarquer Eduard Sachau dans la description du manuscrit 41 de sa collection : «Er ist wie mit der christlichen Dogmatik, so mit der Arabisch-Muhammedanischen Scholastik vertraut, seine Schrift [ist] eine philosophische Begründung des Trinitätsbegriffes»([147]).

2. Par ailleurs, au plan œcuménique, son exposé est admirable d'objectivité, notamment au chapitre huitième. A ce sujet, Alphonse Mingana notait déjà, dans son cataloque de manuscrits : «The author is very fair in his dealing with the different Christian sects and his references to them are friendly: «The Syrians say...», «The Melchites say...», «The Nestorians say...» (fol. 4)»([148]).

3. Enfin, la qualité majeure de cette petite œuvre est incontestablement sa clarté et sa concision. Cela était évidemment le propos d'al-Ṣafī, comme l'atteste le titre même de l'œuvre : *Fuṣūl MUḪTAṢARAH*, qu'on pourrait traduire également par «chapitres concis» ou «denses». Il semble que l'auteur ait voulu nous livrer ici la quintessence de ses lectures. C'est ce qui explique qu'un Abū al-Barakāt Ibn Kabar ait recopié tant de pages de cet opuscule.

([147]) Eduard Sachau, *Verzeichnis der syrischen Handschriften der kgl. Bibliothek in Berlin*, II (Berlin, 1899), p. 778-780 (N° 254), ici p. 779, col. A.
([148]) Alphonse Mingana, *Catalogue of the Mingana Collection of Manuscripts...*, vol. I, Syriac and Garshūni Manuscripts (Cambridge, 1933), col. 320-322, ici 321.

V. RENSEIGNEMENTS TECHNIQUES SUR L'OPUSCULE

A. Auteur et date

1. *L'auteur de l'opuscule*

Tous les manuscrits, sans exception, s'accordent entre eux pour attribuer l'opuscule à «Ibn al-ʿAssāl». Mais nous savons que trois au moins des Awlād al-ʿAssāl ont des œuvres à leur actif. Auquel des trois attribuer celle-ci?

La réponse nous est fournie par le plus ancien des manuscrits connus, le *Paris arabe 199*, qui fut transcrit vers 1274, c'est-à-dire une trentaine d'années après la composition de l'opuscule. Il précise qu'il a été composé par Abū al-Faḍā'il Ibn al-ʿAssāl([149]), lequel n'est autre qu'al Ṣafī dont la *kunyah* est effectivement Abū al-Faḍā'il.

Un critère interne vient confirmer cette attribution. Nous avons vu plus haut qu'al-Ṣafī se référait très probablement à cet opuscule, dans sa Réponse à la Réfutation d'al-Ǧaʿfarī([150]).

2. *Date de composition*

Quant à la date de composition de notre opuscule, elle est indiquée clairement dans tous les manuscrits. Il a été composé au Caire (al-Qāhirah, et non pas Miṣr)([151]), «à la fin de l'année 639 des Arabes»([152]), ce qui correspond au mois de juin 1242 de notre ère([153]).

([149]) Voir le § 2 de la suscription du texte édité.
([150]) Voir plus haut, à la section IV C, p. 41-44.
([151]) Notons un détail ajouté dans les manuscrits de la famille récente, qui précisent : *ʿumilat bi-al-Qāhirah al-MUʿIZZIYYAH*, se référant par là au calife al-Muʿizz li-Dīn Allāh, fondateur de la ville du Caire en 969. L'expression est, à notre connaissance, très rare. Pour le manuscrit de Berlin, voir Sachau (*supra*, note 147). Pour le manuscrit de Beyrouth, le renseignement n'est donné que dans l'article de Cheikho de 1904 (*infra*, note 164a). Pour les manuscrits de ʿAšqūt et de Sbath, voir la note 4 de l'édition de la suscription. Sbath, dans son édition, a «corrigé» *al-Muʿizziyyah* en *al-Maġribiyyah*.
([152]) Voir le § 1 de la suscription du texte.
([153]) Graf écrit : «Die Schrift wurde am 2. Juni 1242 vollendet» (GCAL, II, 1947, p. 395). Il y a là une double erreur. D'une part, le 2 juin 1242 correspond au premier Ḏū al-Ḥiǧǧah 639 de l'hégire, alors que la suscription dit : «à la fin de l'année 639 des Arabes» (*fī awāḫir sanat 639 al-ʿarabiyyah*), laquelle s'est achevée le 30 juin 1242. D'autre part, al-Ṣafī n'indique pas la date d'*achèvement* de son œuvre (sans quoi, il aurait précisé probablement le jour d'achèvement), mais bien la date de *composition* (*ʿumilat* = faite, composée), et c'est pourquoi il utilise un terme assez large (*awāḫir* = les derniers jours). Il a probablement composé cet opuscule en quelques jours, dans la deuxième quinzaine de juin.

B. Éditions et études

1. En 1929, le Père Paul Sbath avait publié ce texte(154), à partir de deux manuscrits de sa collection appartenant à la famille récente(155). Conformément à son habitude et aux usages alors répandus en Orient, il retouchait volontiers le texte sans en avertir le lecteur. Nous avons relevé, en tout et pour tout, trois notes de critique textuelle; elles correspondent dans notre édition à 2/13 (note 17), 9/18 (note 36) et 12/1 (note 2).
2. En 1977-1978, nous avions édité critiquement cet opuscule dans une revue du Caire, en cinq livraisons. Le texte avait été établi sur trois manuscrits et l'édition de Sbath(156).
3. Nous reprenons aujourd'hui cette édition du texte arabe, en améliorant certains détails et en y ajoutant la collation d'un quatrième manuscrit, le *Vatican Sbath 3* qui avait servi de base à l'édition du P. Paul Sbath.
4. Quant aux études, disons qu'il n'y en a aucune jusqu'ici qui puisse mériter ce nom. Cependant, par souci d'exhaustivité, nous signalons tout ce qui a été écrit sur notre opuscule, par ordre chronologique:
   a) Georg GRAF, *Die Philosophie und Gotteslehre des Jaḥjâ Ibn 'Adî und späterer Autoren*. Skizzen nach meist ungedruckten Quellen, coll. *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Band VIII, Heft 7 (Münster, 1910), p. 63 (signale les manuscrits 1 et 5 de notre liste), et p. 65-67 (§ 3-4).
   b) GRAF, *Die koptische Gelehrtenfamilie*, p. 44 (N° 11) et 136-137 (N° 5).
   c) GCAL, II (1947), p. 395 (N° 4).
   d) SAMIR, dans les introductions aux cinq articles signalés à la note 156.

C. Manuscrits

Nous avons repéré treize manuscrits, dont trois apparemment perdus (les N° 3, 11 et 13). Ces manuscrits appartiennent à deux familles bien distinctes. La première (N° 1-2), d'origine copte, est presque contemporaine de l'auteur; elle est de loin supérieure à la seconde. La seconde famille (N° 3-12) est bien plus tardive (le plus ancien manuscrit est du XVIIe siècle); elle a été surtout répandue en Syrie, étant même transmise par trois manuscrits garšūnīs. Cette

(154) Cf. Paul SBATH, *Vingt traités théologiques et apologétiques d'auteurs arabes chrétiens anciens* (Le Caire, 1929), p. 111-122.

(155) Ce sont les manuscrits *Sbath 3* et *Sbath 1552*, correspondant aux numéros 11 et 12 de notre liste.

(156) Cf. Khalil SAMĪR, *Maqālah fi al-Tatlīt li-al-Ṣafī Ibn al-'Assāl*, in *al-Ṣalāḥ* 48 (1977), p. 106-110, 153-160 et 208-214 (introduction et édition des ch. 1-6); et IDEM, *Maqālah fī al-Ittiḥād li-al-Ṣafī Ibn al-'Assāl*, in *al-Ṣalāḥ* 49 (1978), p. 43-46 et 113-119 (introduction et édition des ch. 7-12). Texte établi sur les deux manuscrits de la famille ancienne (Paris et Vatican) et celui de 'Ašqūt, correspondant aux numéros 1 et 2 et 4 de notre liste, plus l'édition de Sbath.

seconde famille transmet toujours le texte en liaison avec les introductions de Buṭrus al-Sadamantī(157).

Famille ancienne

1. Paris arabe 199 (Egypte, vers 673 de l'hégire = A.D. 1274), fol. 2r-11v(158).
2. Vatican arabe 145 (Egypte, fin du 13e siècle), fol. 35v-47v(159).

Famille tardive

3. Alep, collection Constantin Khodari (= Ḫuḍarī)(160).
4. 'Ašqūt, Ecole saints Pierre et Paul, N° 55 (Syrie, A.D. 1718), fol. 22v-27r(161).
5. Berlin Sachau 41 (garšūnī occidental, A.D. 1711), fol. 1v-7v(162): texte complet(163).

(157) Tantôt le texte d'al-Ṣafī suit celui de Buṭrus al-Sadamantī (par exemple dans les manuscrits de 'Ašqūt et du Caire) et tantôt il le précède (dans les autres manuscrits). Voir le tableau récapitulatif donné par Piet van den AKKER, *Buṭrus al-Sadamantī. Introduction sur l'herméneutique*. Edition critique, avec introduction et traduction. Coll. *Recherches* de l'I.L.O., B 1 (Beyrouth, 1972), p. 89-90.

(158) Cf. Gérard TROUPEAU, *Catalogue des manuscrits arabes* [de la Bibliothèque Nationale de Paris]. *Première partie, Manuscrits arabes chrétiens*, I (Paris, 1972), p. 167.

(159) Cf. Angelo MAI, *Scriptorum veterum nova collectio*, IV (Rome, 1831), p. 271-272; Giorgio LEVI DELLA VIDA, *Ricerche sulla formazione del più antico fondo dei manoscritti orientali della Bibliotheca Vaticana*, coll. *Studi e Testi*, 92 (Vatican, 1939), p. 67.

(160) Cf. Paul SBATH, *Al-Fihris (Catalogue de manuscrits arabes)*. Première partie, *Ouvrages des auteurs antérieurs au XVIIe siècle* (Le Caire, 1938), p. 16 (N° 74). A noter que ce même manuscrit contient les N° 75 et 76 du Sbath Fihris, qui appartiennent à Buṭrus al-Sadamantī bien qu'attribués par Sbath à al-Ṣafī. Or, l'ordre de succession des pièces dans ce manuscrit l'apparente au *Sbath 1552* et au *Šarfah Raḥmānī 374* (correspondant aux numéros 10 et 11 de notre liste). Ce manuscrit est aujourd'hui perdu.

(161) Ce manuscrit a été transcrit par Gabriel (Germanos) Farḥāt, l'évêque maronite d'Alep et réformateur. Voir:
a) Anṭūn ŠIBLĪ, *Rihlah fī al-Kisruwān*, in *al-Mašriq* 25 (1927), p. 922-924 (N° 55);
b) Piet van den AKKER (*supra*, note 157), p. 73-74.

(162) Cf. Eduard SACHAU (*supra*, note 147), p. 778-780 (N° 254).

(163) Graf (GCAL, II, p. 395, N° 4) précise à propos de ce manuscrit: «erste Hälfte», ce qui suggère les ch. 1-6 sur la Trinité. Il a très probablement emprunté cette information au catalogue de Sachau (mais avec une mésinterprétation), où l'on trouve: «Eine Schrift in 12 Abschnitten فصل über die Dreifaltigkeit der ἕνωσις, verfasst von ibn *El'assâl* zu Kairo Ende A.H. 639 = 1242 n. Chr. (erste Hälfte)». En réalité, le *«erste Hälfte»* se réfère à la date de composition (première moitié de 1242 = juin), non au contenu.

La preuve en est ce qui est rapporté par la suite; «Der Verf. erwähnt die Mu'taziliten Bl. 2b المعتزلة الفلاسفة, die Jakobiten 4b, die Melkiten الملكية und Nestorianer 5a» (SACHAU, *supra* note 147), p. 779, col. 1). Or, ces mentions correspondent parfaitement à ce que l'on trouve dans notre opuscule aux chapitres 3 et 8 (cf. dans notre édition: 3/7, 8/6, 8/20), et nous ne sommes qu'au folio 5 recto. Il reste encore 5-6 pages, qui contiennent très probablement les chapitres 9 à 12.

Il est vrai que Sachau ne fait allusion qu'à la Trinité, et jamais à l'union hypostatique. Ceci tient au titre que semble porter l'œuvre dans son manuscrit: *Fusūl muḫtasarah fi tatlīt al-*

6. Beyrouth, Bibliothèque Orientale 459 (Syrie, 18e siècle), p. 1-9(164).
7. Birmingham, Mingana syriaque 140 (garšūnī occidental, A.D. 1896), fol. 1r-7v(165).
8. Le Caire, Eglise Saint-Ménas, Théologie 5 (Egypte, 17e siècle), fol. 188r-192v(166).
9. Šarfah syriaque 9/5 (garšūnī occidental, 18e siècle?), p. 1-13(167) ou bien fol. 34r et suivants(168).
10. Šarfah Raḥmānī 374(169).
11. Sbath 1552 (17e siècle?), p. 1-9(170).
12. Vatican Sbath 3 (18e siècle), fol. 1v-5r(171).

De plus, en 1932, Graf signalait(172) un manuscrit à Florence: le *Palat. Medicea orientale olim 70*, fol. 118v-141v. Mais il ne reprend pas cette

ittiḥād, au lieu de … *fī* al-*taṯlīṯ* wa-*al-ittiḥād*, du moins à en juger par la traduction qu'il en donne: «die Dreifaltigkeit der ἕνωσις».

(164) Ce manuscrit a été maintes fois décrit, et jamais parfaitement. Il est donc utile de consulter les cinq descriptions partielles suivantes:

a) Louis CHEIKHO, *Al-Maḫṭūṭāt al-'Arabiyyah fī ḫizānat maktabatinā al-šarqiyyah*, in *al-Mašriq* 7 (1904), p. 277-278 (N° 24); il datait alors le manuscrit du 16e siècle;
b) IDEM, *Ibidem* 9 (1906), p. 759 (N° 24);
c) IDEM, *Catalogue raisonné des manuscrits de la Bibliothèque Orientale*, IV, in *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* 10 (1925), p. 105-179, ici p. 170 [274], N° 459;
d) IDEM, *Ibidem*, V, in *M.U.S.J.* 11 (1926), p. 191-306, ici p. 260 [354], N° 585;
e) Piet van den AKKER (*supra*, note 157), p. 74-75.

On notera cependant que le P. Louis Cheikho ne signale pas ce manuscrit dans son *Catalogue des manuscrits des auteurs arabes chrétiens depuis l'Islam* (en arabe), paru dans *al-Mašriq* 20 (1922), p. 126 (N° 34/10), et repris en 1924 en un volume (p. 12).

(165) Cf. Alphonse MINGANA (*supra*, note 148), I, col. 320-322. Mingana considère que tout le manuscrit (236 folios) ne contient que notre opuscule, et mêle des données différentes. Graf ne s'est pas rendu compte du problème.

(166) Cf. Antoine KHATER et Oswald H.E. BURMESTER, *Catalogue of the Coptic and Christian Arabic Manuscripts preserved in the Cloister of Saint Menas at Cairo*, coll. *Bibliothèque de Manuscrits*, 1 (Le Caire, 1967), p. 46-47, et Piet van den AKKER (*supra*, note 157), p. 67-69.

(167) D'après van den AKKER (*supra*, note 157), p. 70-71.

(168) D'après Isḥāq ARMALAH, *Al-Ṭarfah fī maḫṭūṭāt al-Šarfah* (Jounieh, 1937), p. 186-187.

(169) D'après le catalogue inédit du fonds Raḥmānī de Šarfah, établi par le P. Bahnam SONY.

(170) Cf. Paul SBATH, *Vingt traités* (*supra*, note 154), p. 111, note 3. L'auteur fait remonter le manuscrit au 14e siècle, ce qui est tout à fait improbable. Ce manuscrit contient la même succession d'œuvres que les manuscrits d'Alep et du Vatican (numéros 3 et 12 de notre liste). Il est aujourd'hui perdu.

(171) Voir les deux descriptions qu'en a donné le possesseur du manuscrit et celle de P. van den AKKER. Ils font remonter le Ms au XVIIe siècle.

a) Paul SBATH, *Manuscrits orientaux de la Bibliothèque Asbat* in *Revue de l'Orient Chrétien* 22 (1920-1921), p. 194-205 ici p. 201-202 (avec traduction française de quelques versets du chapitre premier);
b) Paul SBATH, *Bibliothèque de manuscrits Paul Sbath. Catalogue*, I (Le Caire, 1928), p. 7-8.
c) Piet van den AKKER (*supra*, note 157), p. 69-70.

(172) Cf. GRAF, *Die koptische Gelehrtenfamilie*, p. 137, N° 5 fin.

information en 1947 dans son Histoire(173). Nous n'avons pu contrôler le fait.

D. NOTRE ÉDITION

1. *Les manuscrits utilisés*

L'édition que nous donnons ici a été établie sur les deux manuscrits anciens (du XIIIe siècle), ainsi que sur deux manuscrits de la famille récente (du XVIIIe siècle). Ces deux derniers ont été choisis pour certains motifs: l'un, parce qu'il est le meilleur représentant de cette famille récente, ayant été transcrit avec beaucoup de soin par l'un des initiateurs de la Renaissance arabe (La *Nahḍah*), l'évêque Germanos Farḥāt; et l'autre, parce qu'il a servi de base à l'édition du P. Sbath, ce qui permettra à qui le désire d'étudier la méthode d'édition du P. Paul Sbath. Ces quatre manuscrits correspondent aux numéros 1, 2, 4 et 12 de notre liste.

Nous avions pensé collationner aussi le manuscrit de Beyrouth (numéro 6 de notre liste). Après l'avoir examiné sur place, nous avons jugé inutile cette collation: elle aurait surchargé l'apparat critique, déjà un peu lourd, sans aucun avantage.

En revanche, nous avons traité l'édition de Paul Sbath comme un manuscrit, et en avons signalé toutes les variantes, pour permettre la comparaison. Par rapport à son édition, nous avons rectifié plusiers dizaines de passages; en plusieurs cas, le sens en est *totalement modifié*, notamment au chapitre 11. Nous avons remis aussi un passage du chapitre 9 (versets 20-23) omis par lui.

2. *L'apparat critique*

Nous étant limité à ces quatre manuscrits, nous en avons signalé *toutes* les variantes, même les plus insignifiantes, telle que l'absence d'*alif* d'allongement dans le mot *talāṯah* = trois, phénomène banal pour qui a l'expérience des manuscrits. Ceci permettra d'étudier la langue (et l'orthographe) des copistes, et par là apportera un petit complément utile à la connaissance du moyen arabe.

Cependant, nous n'avons pas cru utile de tenir compte des *hamzah*, *maddah*, *šaddah*, signes vocaliques, ou autres signes graphiques que l'on rencontre dans les manuscrits. Ils auraient appesanti terriblement l'apparat critique, pour ne rien dire des frais de composition.

Mais surtout, ces particularités ne révèlent pas grand chose de la *langue* du texte, et le peu qu'elles peuvent «révéler» est déjà bien connu. Elles peuvent tout au plus faire connaître quelque chose des habitudes graphiques (y compris de certaines habitudes orthographiques) de tel ou tel copiste.

(173) Cf. GCAL, II (1947), p. 395, N° 4.

Dans ce but cependant, seule une reproduction photographique peut vraiment donner une idée de ces habitudes de copistes. Comment faire par exemple pour signaler la ponctuation de chaque manuscrit? Comment distinguer entre certains signes-voyelles (*fatḥah* et *kasrah* notamment) et les signes semblables qui peuvent n'être que décoratifs? Comment indiquer si telle lettre non pointée (R ou S ou ', par exemple) est muni ou non du signe caractéristique, dans tel mot et non pas dans tel autre? Comment enfin rendre compte de l'ambiguïté fondamentale de l'écriture arabe, qui fait que l'éditeur *doit* interpréter le texte du manuscrit, pour affirmer que tel point, qui se trouve matériellement au-dessus de la lettre précédente ou suivante, appartient en réalité à telle lettre. Tous ces détails, et d'autres semblables, ne peuvent être rendus dans l'apparat critique. Ils ne sont cependant pas négligeables, pour qui s'intéresse à la paléographie ou à l'évolution de l'écriture et de l'orthographe arabes. C'est pourquoi, nous avons ajouté en appendice deux planches, reproduisant chacune deux pages des deux manuscrits anciens utilisés.

3. *Structuration et traduction du texte*

Nous avons accordé une grande importance à la division logique du texte, en sections, paragraphes, phrases et propositions. Dans cet opuscule, la division est grandement facilitée par le fait que l'auteur avait déjà découpé l'œuvre en douze petites sections (*fuṣūl*) non numérotées.

Nous avons donc suivi cette division de l'auteur, indiquée dans tous les manuscrits. En revanche, nous avons ajouté tous les titres et sous-titres. Le numérotage des chapitres et des versets est nôtre aussi; il permettra les renvois aisés, et était indispensable pour l'établissement de l'index exhaustif.

Nous avons déjà exposé ailleurs l'intrérêt d'un tel index, accompagnant cet exposé de nombreux exemples(174). Nous montrerons plus loin l'importance d'un tel index pour l'établissement du texte, à partir d'exemples empruntés à notre opuscule(175). Cet index nous a permis aussi d'établir un lexique conséquent, instrument nécessaire à notre traduction.

En effet, notre traduction vise à la littéralité, non à l'élégance. En conséquence, nous avons rendu, autant que possible, un même mot arabe par un même équivalent français, et des mots arabes différents par des équivalents français différents(176).

(174) Cf. Khalil SAMIR, *Traité de Paul de Būš sur l'Unité et la Trinité, l'Incarnation et la vérité du christianisme*. Etude, édition critique et index exhaustif, coll. *Patrimoine Arabe Chrétien*, vol. 4 (Zouk Mikhaël, 1983), XLI (français) + 320 pp. (arabe); ici p. 80-88 (arabe) et XVII-XX (français).

(175) Voir plus loin, au § VI B (p. 57-60).

(176) Voir plus loin, l'introduction au lexique, numéro 3, p. 139.

4. *Sigles utilisés dans l'édition*

ا (A) = *Vatican arabe 145* (Egypte, fin du XIIIe siècle), fol. 33v-45v.
ب (B) = *Paris arabe 199* (Egypte, vers 1274), fol. 1r-12r.
ج (C) = *'Ašqūt, Ecole saints Pierre et Paul 55* (Syrie, 1718), fol. 22r-27r.
س (S) = *Vatican Sbath 3* (Syrie, XVIIIe siècle), fol. 1v-5r.
ط (Ed) = Edition Paul Sbath (cf. note 154).

− = omet tel(s) mot(s)
\+ = ajoute le(s) mot(s) indiqué(s)
[ ] = mot ajouté par nous, dans quatre cas(177).

La note renvoie au seul mot qui la précède. Si nous voulons renvoyer à plusiers mots à la fois, ces mots sont alors *précédés et suivis* du même numéro.

(177) Voir plus loin, p. 61, note 186.

VI. MÉTHODE D'ÉDITION

Nous ne ferons pas ici un exposé d'ensemble de notre méthode d'édition, d'autant plus que nous avons eu l'occasion de le faire en français, lors du premier congrès d'études arabes chrétiennes de Goslar([178]). Nous voudrions nous expliquer ici sur un point particulier qui semble faire difficulté, à savoir le fait de ne pas suivre systématiquement et aveuglément *un* manuscrit, selon le principe de feu le chanoine Draguet, résumé ainsi par lui-même: «Nous choisissons un manuscrit, dit de base, que, en principe, nous imprimons tel qu'il est, fautes comprises»([179]).

A. Impossibilité de suivre rigoureusement un seul manuscrit (ici A)

Certes, il eût été commode de suivre aveuglément un manuscrit de base et de le reproduire tel quel. Nous étions tenté de le faire, en optant pour le manuscrit A. En effet, avec B, ces deux manuscrits sont de loin plus anciens que les autres; de plus, A est nettement supérieur à B.

Cependant, même ce manuscrit, ne méritait pas une telle confiance aveugle. D'une part, il a de nombreuses omissions par homoioteleuton([180]), qui sont le plus souvent restituées en marge par le réviseur, mais pas toujours; par exemple, au chapitre 8 (versets 32-33), A saute neuf mots indispensables à l'intelligence du texte([181]). De même, au chapitre 12, notre manuscrit laisse un blanc de quatre lignes, omettant ainsi trente-et-un mots (= 12/8-11), sans que l'on sache le motif de cette lacune([182]).

D'autres exemples, de portée plus restreinte, montreraient que ce manuscrit n'est pas sans défaut, malgré sa qualité. Et d'ailleurs, y a-t-il un manuscrit qui mérite d'être suivi aveuglément, à l'exception de l'autographe d'un auteur et pour des motifs historiques évidents?

([178]) Cf. Khalil Samir, *La tradition arabe chrétienne. Etat de la question, problèmes et besoins*, ch. 5: Méthode d'édition des textes arabes chrétiens; in Khalil Samir (Ed.), *Actes du premier congrès international d'études arabes chrétiennes (Goslar, sept. 1980)*, coll. *Orientalia Christiana Analecta* 218 (Rome, 1982), ici p. 74-85.

([179]) Cf. *ibidem*, p. 69-73, où nous exposons la méthode du professeur Draguet et y faisons quelques réflexions. Sur cette méthode, voir René Draguet, *Une méthode d'édition des textes syriaques*, in Robert H. Fischer (Ed.), *A Tribute to Arthur Vööbus. Studies in Early Christian Literature and Its Environment, Primarily in the Syrian East* (Chicago, 1977), p. 13-18.

([180]) Ainsi, dans le petit chapitre 6, nous trouvons non moins de quatre sauts par homoioteleuton. Voir les notes 5, 7, 9 et 22 du texte arabe du chapitre sixième.

([181]) Cf. la note 65 du texte arabe du chapitre 8.

([182]) Cf. la note 17 du texte arabe du chapitre 12.

Il nous a donc fallu opérer sans cesse un discernement, le critère ultime étant le sens interne du texte tel que le contexte l'exige, ainsi que la comparaison minutieuse de chaque terme ou expression ou forme (morphologique ou syntaxique), en cas de doute, avec les termes ou expressions ou formes parallèles à l'intérieur de notre opuscule.

B. Justification de ceci par trois exemples

Nous voudrions montrer ici, par trois exemples pris entre beaucuop d'autres, l'importance de cette méthode de comparaison interne. Il va sans dire que, dans ce but, l'établissement de l'index exhaustif de tous les termes de notre opuscule nous a été d'un grand secours.

1. *Premier exemple: cas de doute lexicographique*

Au chapitre 10 verset 8, le manuscrit A désigne l'humanité, en tant qu'opposée à la divinité (*al-ilāhiyyah*), par le terme *al-insiyyah*([183]). Nous avions d'abord adopté cette lecture, parfaitement conforme à l'arabe littéraire utilisé dans notre opuscule, contre les trois autres manuscrits. Ceux-ci portent *al-insāniyyah*, qui est le terme courant et habituel. Notre choix avait été guidé par le principe de la *lectio difficilior*.

Mais, lors de la révision systématique que nous avons faite, à l'aide de l'index exhaustif, nous avons remarqué que, dans les autres passages parallèles (à savoir 7/1, 8/3 et 10/5), nous avions partout le mot *insāniyyah*, aussi bien dans le manuscrit A que dans les autres manuscrits.

Nous avons alors rectifié notre choix, et adopté ici aussi (en 10/8) la lecture *al-insāniyyah*, reléguant en note la variante de A (*al-insiyyah*). En effet, cette lecture est non seulement conforme à la majorité des manuscrits (dont le manuscrit B, de la même famille que A, et qui lui est contemporain): mais elle est aussi l'usage habituel de A. Dans ce verset, le copiste de A a simplement remplacé (peut-être par distraction) *al-insāniyyah* par son équivalent *al-insiyyah*.

2. *Deuxième exemple: cas de doute orthographique*

Dans un autre cas, plus compliqué, l'index exhaustif nous a aidé à fixer l'orthographe à suivre. En effet, le mots *ilāh* et ses dérivés (l'adjectif *ilāhī* et le substantif *al-ilāhiyyah*) s'écrivent habituellement sans l'*alif* d'allongement (إله et إلهيّ et إلهيَّة). Ils peuvent cependant s'écrire avec l'*alif d'allongement* (إلاه et إلاهيّ et إلاهيّة).

([183]) Cf. la note 12 du texte arabe du chapitre 10.

En conséquence, nous avions utilisé l'une ou l'autre graphie, selon que le manuscrit A (que nous suivions) était soutenu ou non par d'autres manuscrits, puisque les deux graphies sont historiquement attestées dans la langue arabe.

Mais, après avoir établi l'index exhaustif, nous avons réexaminé tous les emplois des trois mots en question, pour voir comment chacun des quatre manuscrits les transcrivaient. Le mot *ilāh* («dieu») apparaît vingt fois dans l'opuscule; l'adjectif *ilāhī* («divin») y apparaît huit fois; tandis que le substantif *ilāhiyyah* («divinité») y apparaît cinq fois; au total, nous avions 33 emplois, à examiner dans quatre manuscrits.

Nous avons alors dressé les deux tableaux suivants, qui indiquent, pour chaque manuscrit et pour chacun des trois termes étudiés, l'indice de fréquence de l'emploi de la *scriptio plena* ou de la *scriptio defectiva*. Voici ces deux tableaux:

Tableau I: Scriptio defectiva

	إلٰه	إلٰهي	إلٰهيّة	Total
A	17 (+3)	7	4	28 (+3)
B	18	7	3	28
C	20	8	3[184]	31[184]
S	17	8	2	27
Total	72 (+3)	30	12	114 (+3)

Tableau II: Scriptio plena

	إلاه	إلاهي	إلاهيّة	Total
A	3	1	1	5
B	2	1	2	5
C	0	0	0	0
S	3	0	3	6
Total	8	2	6	16

(184) Nous n'avons ici que trois emplois de *ilāhiyyah* au lieu de cinq, car le manuscrit C a remplacé deux fois ce mot par celui de *ulūhiyyah* (cf. 9/15 et 9/18, notes 34 et 37 du texte arabe), probablement à cause de l'ambiguïté du terme *ilāhiyyah*.

Il est clair que la tendance générale du manuscrit A (comme des autres manuscrits) est d'adopter la *scriptio defectiva*; et c'est pourquoi nous nous sommes écartés parfois de la graphie utilisée ici ou là par A. Mais nous reviendrons au § C sur cet exemple, pour en tirer les conclusions plus générales qui s'en dégagent.

3. *Troisième exemple: cas de doute syntaxique*

Le troisième exemple est plus délicat. Il s'agit en effet d'un cas où tous les manuscrits s'accordent sur une forme, et où nous avons jugé cependant nécessaire de retoucher le texte des manuscrits. Voici pourquoi.

Au chapitre troisième, versets 5-7, nous lisons dans les manuscrits:

وأمّا وصفُه تعالى بالأقانيم الثلاثة، بمعنى أنّه موصوف بثلاثة أوصافٍ ثبوتيّة ذاتيّة، فالقائلون بالصفات الثبوتيّة أنكروا العبارة فقط، ولا عبرة بذلك، والفلاسفة والمعتزلة من المسلمين، لإنكارهم الصفات الثبوتيّة، أنكروا المعنى أيضًا.

Le problème est d'ordre syntaxique, à la base. Si nous consultons l'index, nous constatons qu'al-Ṣafī a utilisé la tournure *ammā*... = «quant à...», dans cet opuscule, six fois: 2/14, 4/29, 4/30, 5/1, 8/13 et ici. Or, dans tous ces cas, et dans tous les manuscrits, la réponse à *ammā* est toujours introduite par *fa-*, conformément à la règle de l'arabe classique. On peut donc raisonnablement supposer qu'ici aussi la réponse à *ammā* soit introduite par *fa-*.

Or, tel que se présente le texte dans les manuscrits, la réponse devrait être: *fa-l-qā'ilūn*...(verset 6); et le texte doit se traduire: «Quant au fait de qualifier Dieu Très Haut au moyen de trois hypostases, en ce sens qu'il est qualifié par trois qualifications positives essentielles, ceux donc qui affirment [l'existence] d'attributs positifs refusent seulement l'expression (et ceci n'a pas d'importance), et les philosophes et les mu'tazilites qui sont musulmans (du fait de leur refus des attributs positifs) refusent aussi le concept lui-même». Comme on peut le constater, la phrase n'offre pas de sens satisfaisant.

En réalité, al-Ṣafī veut justifier ici l'attribution des trois hypostases à Dieu. Pour cela, il doit nécessairement dire tout d'abord ce que sont pour lui les hypostases, à savoir des attributs positifs essentiels. Ayant défini ce que sont les hypostases, il montre alors que la véritable opposition faite aux hypostases vient du fait que philosophes et mu'tazilites musulmans refusent les attributs positifs, et par conséquent aussi les hypostases.

Si tel est bien le sens, alors la réponse à «quant au fait de qualifier Dieu Très Haut au moyen des trois hypostases» est: «c'est en ce sens qu'Il est qualifié par trois qualifications positives essentielles». Ainsi, la phrase commençant par بمعنى أنّه est la réponse au premier élément de la phrase nominale (فأمّا وصفه). Et puisqu'il a été établi (grâce à l'examen de tous les cas) que, dans notre opuscule, cette réponse est *toujours* introduite dans ce

cas par *fa-*, il faut ajouter cette lettre qui fait défaut, sans quoi l'idée est totalement perdue. Quant au deuxième *fa-* (verset 6), il introduit une nouvelle phrase, allant de pair avec la phrase suivante (versets 6-7).

Reste une difficulté, à savoir, le fait que nos quatre manuscrits n'ont pas le *fa-*. En fait, il suffit que dans l'antigraphe de nos deux familles de manuscrits cette lettre ait été omise, ou tout simplement cachée par une tache d'encre, ou voilée par une tache de cire, ou rongée par un ver, pour que nos manuscrits ne l'aient plus. Et cette omission était facilitée par l'existence d'un autre *fa-* dans la même ligne.

Cependant, pour bien marquer que cette lettre n'est attestée dans aucun manuscrit, nous l'avons mise entre crochets, et avons justifié notre correction dans la note.

Les cas de ce genre, où nous avons dû nous dissocier de tous les manuscrits, sont rarissimes, et il s'agit toujours de minimes retouches textuelles. Comme nous le disions au § A de cette section, finalement, le critère ultime de notre choix est le sens interne du texte lui-même.

C. Conclusions se dégageant du deuxième exemple

Le deuxième exemple, bien qu'il ne concerne qu'un problème d'orthographe, permet cependant de dégager plusiers conclusions plus générales, fort utiles pour établir la méthode d'édition des textes.

1. *Principe de cohérence interne*

De la comparaison des deux tableaux du deuxième exemple, il appert avec évidence, tout d'abord que la tendance générale des manuscrits est en faveur de la *scriptio defectiva*: 117 cas, contre 16 pour la *scriptio plena*. Ceci correspond aux tendances générales de l'orthographe arabe, avant la généralisation de la *scriptio defectiva* à l'époque moderne.

De plus, cette même conclusion est vraie *pour chacun des manuscrits* pris individuellement, avec des degrés légèrement différents: A = 31 defectiva, contre 5 plena; B = 28 defectiva, contre 5 plena; C = 31 defectiva, contre aucun cas de scriptio plena; et S = 27 defectiva, contre 6 plena.

Enfin, si l'on examine chacun des trois vocables, dans chacun des quatre manuscrits, on aboutit à la même conclusion.

La conséquence s'impose d'elle-même: si l'on veut être fidèle aux manuscrits, même en donnant la préférence au manuscrit A, il faudra transcrire ces trois mots sans *alif* d'allongement, *toujours*, même si l'un ou l'autre manuscrit utilise *occasionnellement* la scriptio plena, du fait de la marge de liberté laissée en cette matière. Ce principe de cohérence interne nous paraît celui qui peut le mieux répondre à l'ensemble des faits; car au nom de quoi choisirait-on ici telle leçon et là telle autre, quand on sait que chacun des copistes tend très nettement à employer la forme défective?

2. *Liberté et fantaisie des copistes*

D'autre part, on aura noté que seul le manuscrit C est constant dans sa graphie, utilisant *toujours* la scriptio defectiva; tandis que les autres manuscrits sont inconstants. Le motif en est, sans aucun doute, que le copiste du manuscrit C est un auteur de première catégorie, l'évêque maronite Germanos Farḥāt, tandis que les autres manuscrits sont transcrits par des scribes anonymes qui ne sont visiblement pas du métier, ne fournissant pas par exemple de colophons (sinon A, mais celui-ci est particulièrement distrait).

Ceci signifie que les copistes (à moins qu'il ne s'agisse d'un écrivain, ou d'un copiste de métier) se sentent assez libres au plan orthographique, et hélas souvent aussi à d'autres plans, y compris celui du contenu.

Et cependant, comme le montre notre première conclusion, chacun d'entre eux a une tendance bien marquée, qui correspond en fait à la tendance générale consistant à écrire ces trois mots sans l'*alif* d'allongement.

3. *Éditer l'auteur, non un copiste*

Cette conclusion est particulièrement importante au plan de la méthode d'édition critique. Suivre un manuscrit aveuglément, fût-il ancien et bon, aboutirait à éditer un copiste, avec toutes ses fantaisies. Nous ne voyons vraiment pas l'intérêt d'une telle méthode, sinon qu'elle donne à l'éditeur l'impression de la rigueur scientifique et de l'objectivité. Si nous avions suivi systématiquement le manuscrit A, nous nous serions trouvé dans plusieurs cas, non seulement en opposition avec tous les autres témoins, mais surtout (ce qui est plus grave) en opposition avec la majorité des emplois de tel terme par notre manuscrit.

Ayant édité plusieurs dizaines de textes arabes d'auteurs chrétiens, nous avons progressivement abouti à la méthode que nous avons maintes fois exposée et dont les principes ont été synthétisés au congrès d'études arabes chrétiennes de Goslar([185]).

D. Application de ces conclusions au cas présent

1. En pratique, nous avons suivi ici habituellement, *de facto*, le manuscrit A, qui est presque toujours d'accord avec B. Ce dernier est assez souvent aberrant, et rejoint dans plusieurs cas les leçons de la famille récente. En cas de désaccord des deux manuscrits anciens (AB), les manuscrits récents C et S nous aident à trancher; mais ici encore il ne s'agit jamais d'une décision mécanique ou mathématique.
2. Très rarement, exactement dans quatre cas([186]), nous avons ajouté un

([185]) Voir plus haut, la note 178.
([186]) Cf. le texte arabe aux passages suivants: 2/7, 3/5 (note 5), 5/12 (note 38), 5/14 (note 45) et 8/14 (note 24).

mot ou une lettre ne se trouvant pas dans les manuscrits (comme nous l'avons vu au § B 3), le plus souvent pour rendre le texte plus clair. Dans ce cas, l'addition est mise entre crochets et accompagnée d'une note avertissant le lecteur.

3. En ce qui concerne l'orthographe, nous suivons le principe admis et pratiqué par le professeur Draguet lui-même, qui consiste à «moderniser l'orthographe», suivant son expression([187]).
4. Il va de soi que les moindres variantes sont toutes signalées dans l'apparat critique, comme nous l'avons dit précédemment([188]).

E. Langue de notre opuscule

Du point de vue linguistique, la lanque d'al-Ṣafī, ici comme dans ses autres écrits, est l'arabe classique simple, clair et solide. A la différence de ses homélies liturgiques([189]), il n'y a ici aucune recherche littéraire, ni aucune phrase en prose rimée (*saǧ'*).

De même, nous n'avons repéré aucun élément du moyen arabe, ou de ce que nous avions appelé le «moyen arabe des Coptes»([190]). Une fois cependant, nous avons relevé une tournure qui appartient au «moyen arabe»: al-Ṣafī utilise le pluriel des personnes dans un verbe, alors que le sujet est «l'évangile, les épitres et le credo» (cf. texte arabe du ch. 8, verset 7). Nous avons bien sûr maintenu cette forme, attirant l'attention du lecteur par un *sic*, et signalant en note la forme plus correcte qui avait été donnée sans plus par Sbath.

Une seule fois, nous avons corrigé le texte du point de vue grammatical, y ajoutant l'*alif* de l'accusatif absent des manuscrits (voir le texte arabe de 8/8). Nous l'avons fait pour nous conformer au principe de cohérence interne énoncé plus haut (cf. § C 1). En effet, dans une phrase similaire du même chapitre (cf. texte arabe de 8/24), l'*alif* de l'accusatif est attesté dans tous les manuscrits (sauf B). Une note justifie notre correction([191]).

([187]) Voir les citations de Draguet que nous avons rapportées dans notre étude signalée à la note 178, aux pages 69-70 (§§ 182 et 187).

([188]) Voir plus haut, au § V D 2 (p. 53-54).

([189]) Voir plus haut, au § III C (p. 28-30).

([190]) Cf. Samir Kussaim, *Contribution à l'étude du moyen arabe des Coptes*, dans *Le Muséon* 80 (1967), p. 153-209; et 81 (1968), p. 5-77.

([191]) Voir les notes 14 et 49 du texte arabe du chapitre 8.

BIBLIOGRAPHIE SUR AL-ṢAFĪ IBN AL-'ASSĀL

L'étude qui précède étant le premier travail synthétique, d'une certaine ampleur, consacré à al-Ṣafī Ibn al-'Assāl, il nous a semblé utile de l'accompagner d'une bibliographie aussi complète et précise que possible.

Complète. Cependant, nous avons délibérément écarté deux types de références. D'une part, les catalogues de manuscrits et ouvrages semblables. D'autre part, les publicatons mentionnant notre auteur en passant, ou ne lui consacrant que quelques lignes banales.

Précise. Nous avons cherché à indiquer avec précision les pages d'un article ou d'un livre traitant de notre auteur. Nous avons également essayer d'indentifier et d'indiquer tous les prénoms des auteurs.

Nous espérons que les chercheurs pourront corriger, préciser et compléter cette bibliographie.

Classement des titres

Etant donné les dimensions réduites de cette bibliographie, il nous a semblé plus utile de ne pas en compliquer la classification. Cependant, vu l'importance qu'a eu le *Nomocanon* d'al-Ṣafī, en particulier du fait de sa traduction en ge'ez sous le titre de *Fetḥa Nagast* (le Droit des Rois), nous avons mis à part les titres le concernant, qui sont d'ailleurs plus nombreux que les autres.

Notre bibliographie comprendra donc deux parties: A) Études générales ou consacrées aux œuvres non-canoniques d'al-Ṣafī; B) Etudes sur le *Nomocanon* d'al-Ṣafī. Dans chaque partie, le classement est par ordre alphabétique des auteurs (ou éditeurs), et à l'intérieur de chaque auteur par ordre chronologique de publication.

Le classement des noms propres arabes pose certains problèmes. On sait, en effet, que le système arabe classique classe les auteurs selon le premier nom (correspondant en français au «prénom», inconnu en arabe). C'est encore l'usage aujourd'hui, en Egypte et en Irak par exemple, dans tout document officiel ou bibliographie, même si la personne possède ce que l'on pourrait appeler un «nom de famille».

En conséquence, nous avons adopté ici le principe suivant.

Quand un nom arabe est en réalité un «nom de famille», nous le classons à ce nom, et selon la transcription de l'auteur s'il en donne une dans cette publication. Ainsi trouve-t-on: Ibrahim Aouad ou Geries Saed Khoury, au lieu de Ibrāhīm 'Awwād et Ǧiryus Sa'd Ḫūrī.

En revanche, quand le nom est formé d'une série de «prénoms», ils sont tous mis en majuscules, et c'est le premier de ces noms qui compte. Anisi trouve-t-on: Fīlūṯāwus Ibrāhīm, Ǧirǧis Fīlūṯāwus 'Awaḍ, Marqus Ǧirǧis, Samīr Ḫalīl, Yūsuf Ḥabašī, etc. En réalité, ces noms indiquent la généalogie: Ǧirǧis fils de Fīlūṯāwus fils de 'Awaḍ; par le fait même, c'est le premier qui seul peut donner l'identification, puisque l'on peut écrire (selon les besoins) deux, trois, ou plusieurs noms, remontant ainsi dans la généalogie.

A. Etudes générales ou consacrées aux œuvres non canoniques d'al-Ṣafī

1. ANDARĀWUS AL-ANṬŪNĪ (Ed.), *Kitāb al-Firdaws al-'Aqlī, muḫtaṣar al-'ālim al-šayḫ al-Ṣafī Ibn al-'Assāl* (Le Caire, Impr. 'Ayn Šams, 1912), 95 pages
2. Gerhard ENDRESS, *The Works of Yaḥyā Ibn 'Adī. An Analytical Inventory* (Wiesbaden, Reichert, 1977) XII-149 pages. Voir *passim* les abrégés faits par al-Ṣafī.
3. Josef van Ess, *Frühere mu'tazilitische Häresiographie. Zwei Werke des Nāšī' al-Akbar (gest. 293 H)* herausgegeben und eingeleitet, coll. *Beiruter Texte und Studien*, Band 11 (Beyrouth 1971), XIV-186 p. (et 134 pp. en arabe). Voir ici p. 71-127 de l'arabe; et p. 61-89 et 120-121 de l'allemand.
4. Erdmann FRITSCH, *Islam und Christentum im Mittelalter*. Beiträge zur Geschichte der Muslimischen Polemik gegen das Christentum in arabischer Sprache, coll. *Breslauer Studien zur historischen Theologie*, Band 17 (Breslau, Müller & Seiffert, 1930), x-157 pages; ici p. 21 et 25.
5. Georg GRAF, *Die Philosophie und Gotteslehre des Yaḥyā Ibn 'Adī und späterer Autoren*. Skizzen nach meist ungedruckten Quellen, coll. *Beiträge zur Geschichte der Philosophie der Mittelalter*, Band VIII, Heft 7 (Münster/W., 1910), VIII-80 pages, ici p. 63-68.
6. Georg GRAF, *Die koptische Gelehrtenfamilie der Aulād al-'Assāl und ihr Schrifttum*, in *Orientalia*, N.S. 1 (Rome 1932), p. 34-56, 129-148, 193-204. Voir *passim*, et spécialement p. 134-141.
7. Georg GRAF, *Exegetische Schriten zum Neuen Testament in arabischer Sprache bis zum 14. Jahrhundert*, in *Biblische Zeitschrift* 21 (1933), p. 22-40, 161-169; ici p. 37-38.
8. Georg GRAF, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, II, coll. *Studi e Testi*, 133 (Rome, Cité du Vatican, 1947), p. 387-403. Voir aussi à l'index (volume V, 1951), p. 20 et 138.
9. ḤABĪB ǦIRǦIS (Ed.), *Sullam al-Samā' wa-darağāt al-faḍā'il li-al-qiddīs Yūḥannā Klīmākus ra'īs adyurat Ṭūr Sīnā*, iḫtaṣarahu al-šayḫ al-Ṣafī Ibn al-'Assāl (Cairo, 1946), 95 pp.
10. [ḤABĪB ǦIRǦIS] (Ed.), *Al-Ǧawharah al-Nafīsah, fī ḫuṭab al-kanīsah* (Le Caire, Impr. al-Karmah, 1914), ici p. 49-80, 94-98, 104-110, 114-118, 184-190.
11. Angus John Brockhurst HIGGINS, *Ibn al-'Assāl*, in *Journal of Theological Studies* 44 (1943), p. 73-75.
12. KĀMIL ṢĀLIḤ NAḪLAH, *Al-Bābā Kīrillus al-ṯāliṯ, 1235-1243*, coll. *Tārīḫ al-Bābawāt Baṭārikat al-kursī al-iskandarī*, vol. 1 (Wādī al-Naṭrūn, Impr. de Dayr al-Suryān, 1951), p. 18-20, 109-113, 127-130 et 133-163.
13. Geries Saed KHOURY (Ed.), *Yaḥyā Ibn 'Adī (†974). An Exposition on Christology*. Edited with an Introduction and Index (Nazareth, Impr. al-Ḥakīm, 1978), 238 pages. [Edition de deux abrégés de Yaḥyā faits par al-Ṣafī].
14. Alexis MALLON, S.J., *Ibn al-'Assāl. Les trois écrivains de ce nom*, in *Journal Asiatique* 6 (1905), p. 509-529.
15. MARQUS ǦIRǦIS (Ed.) *Kitāb Nahğ al-Sabīl / fī taḫğīl muḥarrifī al-Inğīl*, taṣnīf... al-šayḫ al-Ṣafī... Ibn Al-'Assāl (Le Caire, Impr. 'Ayn Šams, 1927), 130 pages.
16. MARQUS ǦIRǦIS (Ed.), *Kitāb al-Ṣaḥā'iḥ / fī ğawāb al-Naṣā'iḥ*, taṣnīf... al-šayḫ al-Ṣafī... Ibn al-'Assāl (Le Caire, Impr. 'Ayn Šams, 1927), 130 pages.
17. Vincent MISTRIH, *Traité sur la continence de Yaḥyā Ibn 'Adī*, in *Studia Orientalia Christiana, Collectanea* 16 (Le Caire 1981), p. 1-137, ici p. 3-6.
18. Emilio PLATTI, *Une compilation théologique de Yaḥyā b. 'Adī par al-Ṣafī Ibn al-'Assāl*, in MIDEO 13 (1977), p. 291-303.
19. Emilio PLATTI (Ed.), *La grande polémique antinestorienne de Yaḥyā b. 'Adī*, coll. CSCO 427/428, 437/438 (Louvain, Peeters, 1981-1982) [l'édition tient compte aussi de l'Abrégé fait par al-Ṣafī].
20. RAMZĪ TĀDRUS, *Dā'irat al-ma'ārif al-qibṭiyyah*, I (Minia, Impr. Ṣādiq, vers 1908), p. 61-62.
21. Mīḫā'īl al-ŠABALANǦĪ (Ed.) *Kitāb ḫuṭab al-šayḫ al-Ṣafī Ibn al-'Assāl* (Le Caire, Impr. Nationale, 1895), 116 pages. [Voir *supra*, p. 23, note 71].
22. SAMĪR ḪALĪL (Ed.) *Miṣbāḥ al-Ẓulmah / fī īḍāḥ al-ḫidmah*, li-al-qass Šams al-Riyāsah Abī al-Barakāt al-ma'rūf bi-Ibn Kabar, vol. I (Le Caire, al-Kārūz, 1971), p. 317-318 (= ch. 7: analyse des œuvres d'al-Ṣafī), 206-207 (= ch. 5: analyse détaillée du Nomocanon d'al-Ṣafī), et tout le ch. 5 (notamment p. 135, 145-147, 172, 198, 202-203).
23. SAMĪR ḪALĪL (Ed.) *Iṯbāt Ḥaqīqat al-Inğīl li-al-Ṣafī Ibn al-'Assāl*, in *Risālat al-Kanīsah* 8 (Minia 1976) p. 12-15.
24. SAMĪR ḪALĪL (Ed.) *Maqālah fī al-Taṯlīṯ li-al-Ṣafī Ibn al-'Assāl*, in *al-Ṣalāḥ* 48 (Le Caire 1977), p. 106-111, 153-160 et 208-214.
25. SAMĪR ḪALLĪL (Ed.), *Maqālah fī al-Ittiḥād li-al-Ṣafī Ibn al-'Assāl*, in *al-Ṣalāḥ* (Le Caire) 49 (1978), p. 43-46 et 113-119.
26. SAMĪR ḪALĪL (Ed.), *Muḫtaṣar maqālat Yaḥyā Ibn 'Adī fī tanzīh al-Sayyidah Maryam 'an mulābasat al-riğāl*, in *Al-Masarrah* 65 (Jounieh, mai 1979), p. 403-419.
27. SAMIR Khalil, *Une théologie arabe pour l'Islam*, in *Tantur Yearbook 1979-1980* (Jérusalem, 1980), p. 57-84, ici p. 62 et 73-77.
28. Khalil SAMIR, *Le Traité de l'Unité de Yaḥyā Ibn 'Adī (893-974). Etude et Edition critique*, coll. *Patrimoine Arabe Chrétien*, 2 (Jounieh et Rome, 1980), ici p. 70-78 et 139-140.
29. Khalil SAMIR, *Athanase évêque d'Aboutig (†1819), restaurateur de manuscrits*, in *Orientalia Christiana Periodica* 47 (1981), p. 213-221, ici p. 214-219 [description du *Šarfah arabe* 5/4, contenant des compendiums faits par al-Ṣafī].
30. SAMĪR ḪALĪL, *Madḫal ilā al-turāṯ al-'arabī al-masīḥī*, in *Al-Masarrah* 67 (Jounieh 1981), p. 169-184, ici p. 171, 177, 180, 182.
31. Khalil SAMIR, La réponse d'al-*Ṣafī Ibn al-'Assāl à la réfutation des chrétiens de 'Alī al-Ṭabarī*, in *Parole de l'Orient* 11 (1983), p. 281-323.
32. Khalil SAMIR, *Le traité sur la nécessité de l'Incarnation de Yaḥyā Ibn 'Adī, résumé et glosé par al-Ṣafī Ibn al-'Assāl*, in SOC, Collectanea 17 (1983), p. 000-000.
33. SAMĪR ḪALĪL (Ed.) *Hal tuqbal šahādat al-qur'ān 'alā taḥrīf al-Inğīl wa-al-Tawrāt?*, in *Al-Manārah* 25 (Jounieh 1984), p. 497-508 et 587-588.
34. Khalil SAMIR, *Une citation du traité christologique attribué au calife al-Mu'izz (m. 975) chez al-Ṣafī b. al-'Assāl*, in *Orientalia Christiana periodica* 50 (1984), p. 398-406.
35. Khalil SAMIR, *Deux petits traités de Yaḥyā b. 'Adī sur les divergences entre les évangiles*, in *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* 50 (1984), p. 581-601, ici 587-588 et 590-601 (résumé par al-Ṣafī).
36. Khalil SAMIR, *Un traité perdu d'al-Ṣafī b. al-'Assāl sur l'Incarnation du Christ de l'Esprit-Saint et de la Vierge Marie*, in *Orientalia Lovaniensia Analecta*, 18 (= Studies in Theology and Church History offered to Professor Albert van Roey for his Seventieth Birthday) (Louvain 1985), p. 283-296.
37. Khalil SAMIR, *Deux citations* ***d'al-Ṣafī Ibn al-'Assāl au ch. 46*** *de la Somme Théologique d'al-Mu'taman*, in *Orientalia Christiana Periodica* 51 (1985), p. 156-162.
38. Khalil SAMIR, *Istiḥālat taḥrīf al-tawrāt wa-al-inğīl li-al-Ṣafī Ibn al-'Assāl*, in *al-Manārah* 26 (1985), p. 407-420.
39. ṢAMŪ'ĪL TĀWUḌURŪS al-Suryānī, *Awlād al-'Assāl*, in *Risālat al-Maḥabbah* 19 (Le Caire 1953), p. 478-489.
40. LUWĪS ŠAYḪŪ (= CHEIKHO), S.J., *Al-Maḫṭūṭāt al-'arabiyyah li-katabat al-naṣrāniyyah*, in *al-Mašriq* 20 (1922), p. 127-128; réédité en un volume (Beyrouth, Impr. Catholique, 1924), p. 12-13.
41. Joseph-Marie SAUGET, *Une version arabe du «Sermon ascétique» d'Etienne le Thébain*, in *Le Muséon* 77 (1964) p. 367-406, ici p. 371-372.
42. Joseph-Marie SAUGET, *La double recension arabe des préceptes aux novices de l'abbé Isaïe de Scété*, in *Mélanges Eugène Tisserant*, III. *Orient Chrétien*, coll. *studi e Testi*, 223 (Vatican 1964), p. 299-356. [La recension brève, éditée et traduite ici, est en réalité l'œuvre d'al-Ṣafī, bien que cela ne soit pas dit dans l'article].
43. Paul SBATH (Ed.), *Vingt traités philosophiques et apologétiques d'auteurs arabes chrétiens du IX[e] au XIV[e] siècle* publiés pour la première fois et annotés (Le Caire, 1929), p. 111-112.

B. Le Nomocanon d'al-Ṣafī

1. ʿABD AL-SAMĪʿ MUḤAMMAD AḤMAD, *Qawānīn al-Mulūk. Fetḥa Nagast* (Le Caire, Université du Caire, 1965), 403 pages.
2. Luigi AGRESTI, *Su l'antico diritto religioso etiopico*, in *Rivista Giuridica del Medio ed Estremo Oriente* 1 (Rome 1932), col. 63-66.
3. Luigi AGRESTI, *Ancora su l'antico diritto religioso etiopico* in *Rivista Giuridica del Medio ed Estremo Oriente*, N.S. 2 (1937), col. 33-36.
4. Fr. A. ARNOLD (Ed.), *Libri aethiopici. Fetha Nagast, i.e. Canon Regum*, cap. XLIV, De Regibus (Halis Saxon., 1841).
5. Ibrahim AOUAD, *Le droit privé des Maronites au temps des émirs Chihab (1697-1841) d'après des documents inédits. Essai historique et critique* (Paris, Geuthner, 1933), p. 51-58 [sur l'œuvre canonique de ʿAbdallāh Qarʿalī].
6. Johannes BACHMANN, *Das Rechtsbuch der Abessinier*, in *Theologische Studien und Kritiken* 55 (Gotha 1892), p. 342-346.
7. Johannes BACHMANN (Ed.) *Corpus iuris Abessinorum*. Textum aethiopicum arabicumque ad manuscriptorum fidem cum versione latina et dissertatione iuridico - historica edidit. Pars I. Ius connubii (Berlin, Schneider, 1889-1890), 104 pages [édite l'introduction et le ch. 24, avec une étude]
8. Marco BROGI, *Il Patriarca nelle fonti giuridiche arabe della Chiesa Copta, dal sec. X al sec. XIII*, coll. *Studia Orientalia Christiana, Collectanea* 14 (Cairo, 1970-1971), p. 1-171; voir à l'index (p. 163a), en particulier p. 112-119, 121-131, 145-151 et 158-160.
9. Charles de CLERCQ, art. *Copte (Droit Canonique)*, in *Dictionnaire de Droit Canonique* 4 (Paris, 1944), p. 594-601.
10. Franz Joseph CÖLN, *The Nomocanonical Literature of the Copto-Arabic Church of Alexandria*, in *The Ecclesiastical Review* 56 (1917), p. 113-141, surtout p. 137-141.
11. Carlo CONTI ROSSINI, *Il Senodos etiopico*, in *Atti della reale Accademia d'Italia. Rendiconti della Classe di scienze morali e storiche*, Ser. VII, vol. III (Rome, 1943), p. 41-48.
12. Giuseppe A. COSTANZO, *Le fonti del diritto abissino delle popolazioni cristiane* (Rome, 1940), notamment les p. 33-74
13. Giuseppe A. COSTANZO, *L'Ecloga araba nel Fetḥa Nagast e la sua prima versione in italiano* (versione del Dr. Costantino PANSERA) (Rome, Istituto Italiano di Studi Legislativi, 1947), VIII-74 pages
14. Giuseppe A. COSTANZO, *Il Fetḥa Nagast, Diritto dei Re*, in *Novissimo Digesto Italiano* 7 (1961), p. 253-254.
15. Antonio D'EMILIA, *La compravendita nel capitolo XXXIII del Nomocanone di Ibn al-ʿAssāl* (Note storico-esegetiche) (Milano, 1938).
16. Antonio D'EMILIA, *Influssi di diritto musulmano nel capitolo XVIII, 2 del Nomocanon arabo cristiano di Ibn al-ʿAssāl*, in *Rivista degli Studi Orientali* 19 (1940), p. 1-15.
17. Antonio D'EMILIA, *Elementi di diritto romano nella struttura della compravendita secondo il cap. XXXIII del Fetha Nagast*, in *Atti del V Congresso Nazionale dio Studi Romani*, vol. V (Rome, Reale Istituto di Studi Romani, 1946), 7 pages (extrait).
18. Lincoln DE CASTRO, *Compendio delle Leggi dei Re. «Fetḥa Nagast»* (Livorno, 1912).
19. Pierre DIB, *Lequel des Ibn al-ʿAssāl est l'auteur du Nomocanon?*, in *Revue de l'Orient Chrétien* 20 (1915-1917), p. 104-106.
20. Pierre DIB, *Disciplina Antiochena, I. Maroniti*, in : *Studi storici sulle fonti del diritto canonico orientale*, coll. *Codificazione Canonica Orientale, Fonti*, fasc. 8 (Rome, Sacrée Congrégation Orientale, 1932), p. 90-116, ici 95-99.
21. Bruno DUCATI, *Postilla all'articolo «Su l'antico diritto religioso etiopico» di L. Agresti*, in *Rivista Giuridica del Medio ed Estremo Oriente* 1 (Rome 1932), col. 66-72.
22. Sebastian EURINGER, *Abessinien und der Heilige Stuhl*, in *Theologische Quartalschrift* 92 (1910), p. 339-399.
23. Qummus FĪLŪṮĀWUS IBRĀHĪM, *Qānūn al-Kanīsah al-Qibṭiyyah. Kitāb al-ḫulāṣah al-qānūniyyah fī al-aḥwāl al-šaḫṣiyyah li-Kanīsat al-Aqbāṭ al-urṯuduksiyyīn*, 3ᵉ éd. (Le Caire, 1933) par ǦIRǦIS FĪLŪṮĀWUS ʿAWAḌ (éd. précédentes: 1896 et 1912), 184 pages. Cet ouvrage est

essentiellement basé sur le Nomocanon d'al-Ṣafī, comme cela est dit dans l'introduction (p. 6).
24. ǦIRǦIS FĪLŪṮĀWUS ʿAWAḌ (Ed.) *Al-Maǧmūʿ al-Ṣafawī* (Le Caire, Impr. al-Tawfīq, 1908), XXIV-456 pp.
25. Sylvain GRÉBAUT, *Disciplina Alessandrina*, II. *Etiopi*, in *Studi storici sulle fonti del diritto canonico orientale*, coll. *Codificazione Canonica Orientale, Fonti*, fasc. 8 (Rome, Sacrée Congrégation Orientale, 1932), p. 73-85, ici p. 76-77: Le Fetha Nagast.
26. Ignazio GUIDI, *Il «Fetḥa Nagast» o «Legislazione dei Re», codice ecclesiastico e civile di Abessinia* (Roma, 1897 et 1899). Edition du texte geʿez avec trad. italienne annotée et comparée avec l'arabe d'Ibn al-ʿAssāl.
27. Ignazio GUIDI, *Storia della letteratura etiopica* (Rome, 1932), p. 78-79.
28. Simon JARGY *Ibn al-ʿAssāl (aṣ-Ṣafī)*, in *Dictionnaire de Droit Canonique* 5 (1953), col. 1231-1242.
29. Stefan LEDER, *Die arabische Ecloga*. Das vierte Buch der Kanones der Könige aus der Sammlung des Makarios, coll. *Forschungen zur byzantinischen Rechtsgeschichte*. Band 12 (Frankfurt am Main, Löwenklau Gesellschaft, 1985), x-142 pages, ici p. 1-21.
30. MARQUS ǦIRǦIS (Ed.), *Kitāb al-Qawānīn allaḏī ǧamaʿahu al-šayḫ al-Ṣafī al-ʿālim Ibn al-ʿAssāl min kutub al-qawānīn, wa-allafahu fī sanat 955 li-al-šuhadāʾ al-aṭhār* (Le Caire, Impr. ʿAyn Šams, 1927), 406 + 64 pages.
31. Ernst HAMMERSCHMIDT, *Fetha Nagast*, in *Kleines Wörterbuch des christlichen Orients* (éd. Julius ASSFALG et Paul KRÜGER) (Wiesbaden, Harrassowitz, 1975), p. 114-115.
32. Būlus MASʿAD (Ed.), *Kitāb Muḫtaṣar al-šarīʿah*... ǧamaʿahu al-muṭrān ʿAbdallāh Qarāʿalī, coll. *Nuṣūṣ wa-Durūs*, 8 (Beyrouth, Impr. Catholique, 1959) [L'éditeur montre bien l'influence d'al-Ṣafī sur cet ouvrage].
33. MAURO DA LEONESSA, *Testi di diritto antichi e moderni riguardanti gli Etiopi*, coll. *Codificazione Canonica Orientale, Fonti*, fasc. 5 (Rome, Sacrée Congrégation Orientale, 1931).
34. MAURO DA LEONESSA, *Del matrimonio dei cristiani abissini. Quale dovrebbe essere. Quale è* (Rome, 1940).
35. Carlo Alfonso NALLINO, *Gli studi di E. Carusi sui Diritti Orientali*, in *Rivista degli Studi Orientali* 9 (1921-1923), p. 55-182, ici 72-74. Réédité sous forme abrégée in Carlo Alfonso NALLINO, *Raccolta di scritti editi e inediti*, vol. IV: Diritto musulmano. Diritti orientali cristiani, a cura di Maria NALLINO (Rome, Istituto per l'Oriente, 1942), p. 95-213, ici p. 113-115.
36. Carlo Alfonso NALLINO, *Il diritto musulmano nel Nomocanone siriaco cristiano di Barhebreo*, in *Rivista degli Studi Orientali* 9 (1921-1923), p. 512-580, ici 513-514. Réédité in Carlo Alfonso NALLINO, *Raccolta di scritti editi e inediti*, vol. IV: Diritto musulmano. Diritti orientali cristiani, a cura di Maria NALLINO (Rome, Istituto per l'Oriente, 1942), p. 214-290, ici 215-217.
37. Carlo Alfonso NALLINO, *Libri giuridici bizantini in versioni arabe cristiane dei sec. XII-XIII*, in *Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei*, Classe scienze morale, serie VI, vol. I, fasc. 3-4 (Rome 1925), p. 101-165. Réédition in Carlo Alfonso NALLINO, *Raccolta di scritti editi e inediti*, vol. IV: Diritto musulmano. Diritti orientali cristiani a cura di Maria NALLINO (Rome, Istituto per l'Oriente, 1942) p. 324-382, notamment p. 101-107 (= 324-330) et 144-156 (= 362-373).
38. Carlo Alfonso NALLINO, *Sul Libro siro-romano e sul presunto diritto siriaco*, in *Studi in onore di P. Bonfante nel XL anno del suo insegnamento* (Milan, 1930), I, p. 203-261, ici p. 249-250. Réédité in Carlo Alfonso NALLINO, *Raccolta di scritti editi e inediti*, vol. IV: *Diritto musulmano. Diritti orientali cristiani*, a cura di Maria NALLINO (Rome, Istituto per l'Oriente, 1942), p. 513-584, ici p. 568-570.
39. Eusèbe RENAUDOT fils, *La Perpétuité de la Foy de l'Église catholique sur les sacrements*, tome V (Paris 1713), p. 445 et 660-662.
40. Wilhelm RIEDEL, *Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien*. Zusammengestellt und zum Teil übersetzt (Leipzig, Deichert, 1900), p. 65-66 et 115-119.
41. R. ROSSI CANEVARI, *Il libro dei Re. Codice delle leggi abessine* con note e riferimento al diritto italiano (Milan, 1934).

42. ṢALĪB SURYĀL, *Mudakkarāt fī qawānīn al-Ṣafī Ibn al-'Assāl* (Le Caire, Faculté Copte Orthodoxe de Théologie, vers 1965) 189 pages.
43. SAMĪR ḪALĪL, *Intiḫāb al-baṭriyark [fī al-qarn al-ṯāliṯ 'ašar].* (2) *al-Qur'ah al-haykaliyyah*, in *Risālat al-Kanīsah* 3 (1971), p. 201-206.
44. SAMĪR ḪALĪL, *Ṣifāt al-baṭriyark* (1) *Nuṣūṣ al-qarn al-ṯāliṯ 'ašar*, in *Risālat al-Kanīsah* 3 (1971), p. 325-331, ici p. 327-329.
45. Peter SAND, *Origins of the Fetha Nagast* (Addis Ababa, Haile Sellasie I University, 1968).
46. Gennaro DE STEFANO, *I costumi penali abissini ed il Fethà Neghest* (Codice abissino tradotto in italiano dalla lingua Gheez) 2ᵉ éd. (Florence, Bemporad, 1906), 112 pages, ici p. 71-108.
47. Paulos TZADUA, *The Fetha Nagast. The Law of the Kings* Translated from the Ge'ez (Addis Ababa, 1968), XXXIII-339 pages.
48. Paulos TZADUA, *The Ancient Law of the Kings, the Fetha Nagast, in the Actual Practice of the Established*, in *Kanon* 1 (1973), p. 112-146.
49. Jacques VANDERLINDEN, *Introduction au droit de l'Ethiopie moderne*, coll. *Bibliothèque Africaine et Malgache, Droit et sociologie politique*, tome X (Paris: Pichon et Durand-Auzias, 1971), notamment p. 15-18, 213-214, 230-231, 242, 250-251, 258.
50. YŪSUF ḪABAŠĪ (Ed.), *Kitāb Mağmū' al-Qawānīn li-al-šayḫ al-Ṣafā* (sic) *Ibn al-'Assāl* (Le Caire, Impr. al-'Umūmiyyah, vers 1894), 43 pages.

عنوان الكتاب

س ١ ظ **١** هذه [١] * فصولٌ مختَصَرة، في التَّثْليثِ [٢] والاتِّحاد [٣]، عُمِلَتْ بالقاهرة [٤] لطالِبِها، في أواخِرِ [٥] سنةِ تسْعٍ وثلاثينَ [٦] وستِّمائة العربيّة [٧].

٢ [٨] تصنيفُ الشيخِ الفاضل، الفيلسوفِ المسيحيّ، أبي الفضائل ابن [٩] العسَّال، قدَّس اللّهُ روحَه. قال [٨]:

(١) س: نبتدى بعون الله تعالى وحسن توفيقه نكتب.
(٢) س ط: تثليث.
(٣) ج: والتوحيد.
س ط: الاتحاد.
(٤) ج: + المغزيه.
س: + المعزيه.
ط: + المغربية.
(٥) ب: اخر.
(٦) ا ب ج س: وثلثين.
(٧) ب: للهجرة.
ج: للعربية (sic) أي في شهر يونيو ١٢٤٢م.
(٨) ا: −
ج س ط: لابن العسال.
(٩) ب: بن.

SUSCRIPTION

1 Ceux-ci sont de brefs chapitres sur la Trinité et l'union [hypostatique], composés au Caire pour qui les avait demandés, dans les derniers jours de l'année 639 des Arabes.

2 Ouvrage du cheikh vertueux et philosophe chrétien, Abū al-Faḍā'il Ibn al-ʿAssāl (que Dieu sanctifie son âme!). Il dit:

الفصل الأوّل

مقدّمة الكتاب: مُوجَز مُعتَقَد البيعة

١ البيعةُ المسيحيَّةُ تعتقِدُ
أنَّ البارئَ تعالى جَوْهرٌ واحد،
مَوصوفٌ بصفاتِ الكمال:
٢ وأنَّه يُوصَفُ بثلاثة (١) أقانيمَ،
ط ١١٢ وهي الآبُ والابنُ والروحُ * القدس؛
٣ وأنَّ الابنَ تأنَّس.

(١) ب س: بثلثة.

I. INTRODUCTION GÉNÉRALE

PRÉCIS DU DOGME DE L'ÉGLISE

1 L'Église chrétienne tient fermement:
que le Créateur Très Haut est une substance unique, qualifiée par les attributs de la perfection; **2** et qu'Il est qualifié par trois hypostases, à savoir le Père et le Fils et l'Esprit-Saint;
3 et que le Fils s'est fait homme.

الجزء الأوّل

في التثليث

PREMIÈRE PARTIE

LA TRINITÉ

مقدّمة في التثليث

تحديد معنى بعض المُصْطَلَحات

٤ والجَوْهَرُ (٢) هو القائمُ بذاته،
لا بغيره؛
٥ والصفاتُ قائمةٌ بالجوهر،
لا بذاتها؛
٦ والقنومُ (٣) هو مجموعُ
الجوهر مع * الصفة المخصوصة. أ٣٦ جـ
٧ فالآبُ هو الجوهرُ الإلهيّ،
مع صفة الأُبُوَّة؛
٨ والابنُ هو الجوهرُ المذكور،
مع صفة البُنُوَّة؛
٩ والروحُ القدسُ (٤) هو هذا (٥) الجوهر المذكور،
* مع صفةِ الانْبِثاق (٦). ب٢ ظ

الفصل الثاني

شرح أنواع الصفات

١ والجوهرُ هاهنا (١) يُشار به إلى ذاتِ الباريء،
التي قد (٢) ثَبَتَ (٣) أنّها واحدةٌ.

الصفات السلبيّة والثبوتيّة والإضافيّة والمركّبة

٢ وصفاتُ هذه الذاتِ الإلهيّة:
منها سَلْبيّةٌ، كَقَوْلنا «ليس هو تعالى جِسْمًا، ولا مُحْدَثًا».

INTRODUCTION À LA TRINITÉ
DÉFINITION DES TERMES TECHNIQUES

4 La substance est ce qui est subsistant en soi, non par un autre que soi. **5** Les attributs sont subsistants par la substance, non par eux-mêmes. **6** Et l'hypostase est la «somme» de la substance et de l'attribut qui lui est propre.

7 Le Père est donc la substance divine, avec l'attribut de paternité. **8** Le Fils est la substance mentionnée, avec l'attribut de filiation. **9** Et l'Esprit-Saint est cette même substance mentionnée, avec l'attribut de la procession.

II. LES DIVERS TYPES D'ATTRIBUTS

1 La substance désigne ici l'essence du Créateur, dont on a établi qu'elle est une.

A. LES ATTRIBUTS NÉGATIFS ET POSITIFS, RELATIFS ET COMPOSÉS

2 Les attributs de cette essence divine sont [variés]:

Certains sont *négatifs*, comme lorsque nous disons: «Le Très Haut n'est pas un corps, et n'est pas créé».

---

(٢) ب: وان الجوهر.
(٣) ط: والاقنوم.
(٤) ا: –.
(٥) ب: –.
(٦) ا: + ويقال الانبعات (sic).

(١) ابجط: ههنا.
(٢) ب: –.
(٣) ب: ثبتت.

٣ ومنها إضافيَّةٌ،
كقولنا «هو قَبْلَ مَخْلوقاته».
٤ ومنها مُرَكَّبةٌ منهما (٤)،
كقَوْلنا «هو الأوَّل»؛
٥ فإنَّ (٥) معنى الأوَّل،
أنَّه ليس قَبْلَه غيرُه (٦ (وهذه سَلْبيَّةَ) ٦)،
وأنَّه قبلَ غيرِه (وهذه إضافيَّة).

* * *

٦ ومنها ثُبُوتيَّة،
كقولنا «إنَّه قادرٌ مُريدٌ» (٧)؛
أ٣٦ظ ٧ أيْ [إنَّ] القدرةَ * صفةٌ حاصلةٌ في ذاته،
وكذلك الإرادة.
٨ ومنها (٨) مركَّبةٌ منهما،
كقولنا «إنَّه عالِمٌ»؛
٩ فإنَّ العلْمَ صفةٌ (٩) حاصلةٌ في ذاته،
ومُتعلِّقةٌ (١٠) بالمعلوم (١١).
١٠ فمِن حَيْثُ هي حاصلةٌ في ذاته،
هي ثُبوتيَّة؛
١١ ومِن حيثُ (١٢) هي مُتعلِّقةٌ (١٣) بالمعلوم (١٤)،
هي إضافيَّة.

(٤) ب: – (ولكن انظر ٢/٨).
(٥) ط: و.
(٦) ا: (في الهامش).
(٧) ا: ومريد.
(٨) ب: منها.
(٩) ب: صفته.
(١٠) ب: ومفعله.
(١١) ب: بالعلوم.
(١٢) ا: (فوق السطر).
(١٣) ب: منفعله.
(١٤) ب: بالعلوم.

3 Certains sont *relatifs*, comme lorsque nous disons : « Il est antérieur à ses créatures ».

4 Certains sont *composés* des deux [précédents], comme lorsque nous disons : « Il est le premier ». **5** En effet, le concept de « premier » signifie qu'il n'y a pas, avant lui, d'autre que lui (et ceci est [un attribut] négatif); et qu'il est avant [tout] autre que lui (et ceci est [un attribut] relatif).

* * *

6 Certains sont *positifs*, comme lorsque nous disons: « Il est puissant et voulant ». **7** C'est-à-dire que la puissance est un attribut résultant dans son essence; et de même pour la volonté.

8 Certains sont composés des deux[1], comme lorsque nous disons: « Il est savant ». **9** En effet, la science est un attribut résultant dans son essence, et dépendante du connu. **10** Ainsi donc, en tant que résultant dans son essence, cet attribut est positif; **11** et en tant que dépendant du connu, il est relatif.

(1) C'est-à-dire qu'ils sont des attributs positifs et relatifs.

٢ – الصفات الذاتيّة والفعليّة

١٢ ثمَّ صفاتُه تعالى:
إمَّا ذاتيَّةٌ، لا تتعدَّى (١٥) ذاتَه،
ب ٣ ج كقولنا «إنَّه حيٌّ» * و«ناطقٌ (١٦)»؛
ج ٢٣ ج **١٣** وإمَّا فِعْليَّةٌ، مُشْتَقَّةٌ * له من (١٧) أفعالِه،
كقَوْلِنا «إنَّه خالِقٌ» و«رازِقٌ».

٣ – الأقانيم الثلاثة أوصافٌ شرعيّة

١٤ وأمَّا الأقانيمُ الثلاثة (١٨)،
فهي الأوصافُ الشَّرْعيَّة،
التي أمَرَ الشارعُ باعتقادِها.
س ٢ ج **١٥** وذلك بقوله * للرُّسُل:
«تَلْمِذوا (١٩) الأُمَمَ، وعمِّدوهم،
باسم الآب والابن والروح القدس (٢٠)» (٢١)

الفصل الثالث

تبرير موقف مَن يُطلق على الله لفظَ الجوهر والأقانيم

١ – بأيّ معنى يُسمَّى اللّهُ جوهرًا؟

١ وقد أنكرَ تَسْمِيَتَه تعالى بالجوهر
ا ٣٧ ج ط ١١٣ * مَن لفظةُ الجوهر * مَوضوعةٌ عِنْدَه
لِما يَقْبَلُ الأعراضَ (١ويَشْغَلُ الأحياز١).

(١٥) ج: تتعدا.
(١٦) ب: ناطق
(١٧) ط: – (في المخطوط).
(١٨) اجس: الثلثه.
(١٩) ب: تلمدو.
ط: + كل.
(٢٠) ب: –.
(٢١) = متّى ١٩/٢٨.
(١) ا: (في الهامش).

B. LES ATTRIBUTS DE L'ESSENCE ET DE L'ACTION

12 D'autre part, les attributs de Dieu Très Haut sont: soit *essentiels*, qui ne dépassent pas son essence, comme lorsque nous disons: «Il est vivant et rationnel»; **13** soit *actifs*, dérivés pour Lui de ses actions comme lorsque nous disons: «Il est créateur et bienfaiteur».

C. LES TROIS HYPOSTASES SONT DES QUALIFICATIONS RÉVÉLÉES

14 Quant aux trois hypostases, ce sont les qualifications révélées[2], que le Législateur a ordonné de tenir fermement.

15 Et ce, lorsqu'il a dit aux apôtres: «Faites des nations des disciples, et baptisez-les, au nom du Père et du Fils et de l'Esprit-Saint»[3].

III. EN QUEL SENS DIEU EST DIT «SUBSTANCE» ET «HYPOSTASE»

1 La substance désigne ici l'essence du Créateur, dont on a établi qu'elle est une.

A. EN QUEL SENS DIEU EST DIT «SUBSTANCE»

1 Ceux pour qui le terme de «substance» désigne[4] ce qui reçoit les accidents et occupe un espace[5] refusent d'appeler Dieu Très Haut «substance».

(2) *Šar*ᶜ est la «Loi révélée», opposée à la loi humaine (*qānūn*); elle a été révélée par le Législateur (*šāri*ᶜ).
(3) Mt 28/19.
(4) Le sens de *mawḍūᶜ* est lié à celui de *waḍ*ᶜ. Il signifie «établi par hypothèse, ou par convention».
(5) Litt. des espaces.

٢ ونحن نُريدُ بها «القائمُ بذاتِه»،
كما هي عِنْدَ الحُكَماء.
٣ ولا خلافَ في أنَّه تعالى قائمٌ بذاته،
لا قائمٌ بغيرِه كالأعراض.
٤ فالخُلْفُ (٢) لَفْظِيٌّ، لا مَعْنَويّ؛
فلا (٣) الْتِفاتَ إليه.

٢ – بأيّ معنى يُسمَّى اللّهُ أقنومًا ؟

٥ وأمَّا وَصْفُه تعالى بالأقانيم الثلاثة (٤)،
[فـ]ـبمعنى (٥) أنَّه (٦) موصوفٌ
بثلاثة (٧) أوصافٍ ثُبوتيَّةٍ ذاتيَّة.
٦ فالقائلون بالصفات الثُّبوتيَّة
أنكروا العبارةَ فقط؛
ولا عبرةَ بذلك!
ب ٣ ظ ٧ والفلاسفةُ ◦ والمُعتَزِلةُ من المسلمين،
لإنكارهم الصفات الثُّبوتيَّة،
أنكروا المعنى أيضًا.

الفصل الرابع

صحة وصف الله بالصفات الثبوتية

١ والدليلُ على صِحَّةِ اتِّصافه تعالى
بالصفات الثُّبوتيَّة

2 Pour nous, nous voulons dire par ce terme «ce qui est subsistant en soi»(6), comme cela est chez les Philosophes(7).

3 Or, il n'y a pas de désaccord sur le fait que Dieu Très Haut est subsistant en soi, et non pas subsistant par un autre que lui, comme [c'est le cas pour] les accidents.

4 L'opposition est donc dans les termes, non dans le sens; on n'y prêtera donc pas attention.

B. EN QUEL SENS DIEU EST DIT «HYPOSTASE»

5 Quant au fait de qualifier Dieu Très Haut au moyen des trois hypostases, c'est en ce sens qu'il est qualifié par trois qualifications positives essentielles.

6 Ceux donc qui affirment [l'existence d'] attributs positifs, refusent seulement l'expression; et ceci n'a pas d'importance.

7 Ceux des Philosophes et des Mu'tazilites qui sont Musulmans(7b), du fait qu'ils refusent les attributs positifs, refusent aussi le concept même.

IV. JUSTIFICATION DES ATTRIBUTS POSITIFS APPLIQUÉS À DIEU

1 Et la preuve qu'il est possible de qualifier Dieu Très Haut au moyen des attributs positifs,

(6) Litt. subsistant par son essence.
(7) *Ḥukamā'* désigne toujours chez ṢAFĪ les Philosophes de tradition grecque; cf. 5/7-9 et 9/8-9. Voir aussi 12/3 الكتب الحكمية opposé à الكتب الدينيّة).
(7b) Noter ici la restriction. Pour al-ṢAFĪ, philosophe chrétien, il y a donc également des philosophes et surtout des Mu'tazilites chrétiens.

(٢) ب: والخلف.
(٣) ب: لا.
(٤) ا ب س: الثلثه.
(٥) ا ب ج س ط: بمعنى (ولكن راجع ١٤/٢ و ٢٩/٤ و ٣٠/٤ و ١/٥ و ١٣/٨، حيث جواب «أمّا» يبدأ دائمًا بحرف الفاء).
(٦) ا: (فوق السطر).
(٧) ا ب س: بثلثه.
ج: بثلاث (اعتبر الناسخ سهوًا أنّ كلمة «أوصاف» جمع «صفة»).

١ – يُوصَفُ اللّٰهُ بأنّه قادرٌ وعالِم

أنّه (١) يُوصَفُ بأنه

قادرٌ ومُريدٌ وعالِمٌ (٢).

٢ وليس (٣) يقولون (٤) إنّ واصِفَه كاذِبٌ (٥)

في وَصْفِه بذلك؛

أ ٣٧ ظ ٣ لأنّهم لا * ينسبون لنُفوسِهم (٦) الكذبَ (٧)،

لا سِيَّما في تمجيدِ اللّٰه ومَديحِه (٨).

* * *

٤ لأنّه (٩) يَلزَمُ مَن كذَّب (١٠) وصْفَه (١١) بشيءٍ

صِدْقُ (١٢) وصْفِه (١٢) بمُقابِلِه.

٥ فلو كان وصْفُه بأنّه (١٣) قادرٌ وعالِمٌ (١٤)

وصفًا كاذبًا،

لَكان وصْفُه بأنّه عاجزٌ وجاهلٌ

وصْفًا (١٥) صادقًا (١٦).

٦ وهذا (١٧) باطلٌ، بالاتّفاق.

٧ فثَبَتَ أنّ (١٨) واصفَه صادقٌ،

في وصفِه بأنّه قادرٌ وعالِمٌ.

٢ – يُوصَفُ اللّٰهُ بما هو موجودٌ له

ج ٢٣ ظ ٨ والصدقُ هو * مطابَقَةُ القول

لِما الأمْرُ عليه في نفسه.

٩ والقولُ المُطابِقُ (١٩) للموصوف (٢٠):

إمّا أنْ يكونَ حَدًّا له،

ب ٤ ج أو جزءًا * من حَدِّه؛

A. PREMIER ARGUMENT: DIEU EST PUISSANT, VOULANT ET SAVANT

c'est le fait qu'il est qualifié comme étant puissant, voulant et savant.

2 Et ils ne disent pas[8] que celui qui le qualifie est menteur, quand il le qualifie ainsi; **3** car ils ne s'attribuent pas à eux-mêmes le mensonge, surtout pas quand il s'agit de la glorification et de la louange de Dieu.

4 Car quiconque considère mensonger le fait de qualifier Dieu de quelque chose, doit nécessairement considérer véridique de le qualifier de ce qui lui est opposé.

5 Si donc le fait de qualifier Dieu comme étant puissant et savant était une qualification mensongère, le fait de le qualifier comme étant impuissant et ignorant devrait être une qualification véridique.

6 Or on est d'accord que ceci est absurde.

7 Il est donc établi que celui qui le qualifie est véridique, quand il le qualifie comme étant puissant et savant.

B. DEUXIÈME ARGUMENT: LE CRÉATEUR EST DÉCRIT PAR CE QUI EXISTE EN LUI

8 La véracité c'est «la conformité entre le discours et la réalité interne».

9 Or, le discours conforme au qualifié est:

- soit sa définition, ou une partie de sa définition; **10** comme lorsque

(8) c.à.d. les Philosophes et Mu'tazilites musulmans (cf. 3/4).

(١) ب: بانه.
(٢) اجط: –.
(٣) ط: ولا.
(٤) أي «الفلاسفة والمعتزلة من المسلمين».
(٥) ب: بكاذب.
(٦) ب: لانفسهم.
جسط: نفو سهم.
(٧) جس: للكذب.
ط: الى الكذب.
(٨) جسط: ومدحه.
(٩) ا: ولانه.
(١٠) جسط: لم يمدحه.
(١١) جسط: –.
(١٢) ط: صدق وصفُه.
(١٣) جسط: بامر انه.
(١٤) ب: عالم.
(١٥) جس: وصف.
ط: –.
(١٦) جس: وانه.
ط: –.
(١٧) ج: وصفه هذا.
س: وصفه.
ط: ووصفه هذا.
(١٨) ب: بان.
(١٩) ب: + الدال على.
(٢٠) بط: الموصوف.

١٠ كقولنا (٢١في الإنسان٢١) :
«إنَّه حيوانٌ ناطقٌ»،
أو (٢٢) «إنَّه ناطق».
١١ وإمَّا أنْ (٢٣) يكونَ دالاً
على معنىً موجودٍ (٢٤) للموصوف؛
١٢ كقولِنا في الاسفيداج إنَّه (٢٥) أبيضُ
لِوجودِ البياضِ فيه.

ج ٣٨أ ١٣ ولا (٢٦) يخرُجُ (٢٧) الصدقُ * في الأقاويل
عن هذَيْن الوجهَيْن.
ط ١١٤ ١٤ لأنَّ كلَّ (٢٨) وصفٍ (٢٩) صادقٍ (٣٠) * لشيء (٣١)،
إمَّا أنْ يكونَ مأخوذًا مِن ذاتِ ذلك الشيء،
أو مِن أعراضِه.

١٥ وذاتُ البارئ بسيطةٌ،
وإنَّما (٣٢) يُحَدُّ (٣٣) المُركَّبُ.
١٦ فبَقِيَ أنْ يصدُقَ الوصفُ عليها
بما هو موجودٌ (٣٤) لها.

٣ – لا يُمكن وصف الله إلاّ بأحوال ذاته، وهي الصفاتُ الثبوتيّة

١٧ وإذا (٣٥) كنَّا نصِفُه تعالى بأوصافٍ كثيرة (٣٦)
دالَّةٍ (٣٧) على معانٍ متغايرة،
١٨ (لأنَّ معنى «العالِم» غيرُ معنى «القادر»،
إذْ (٣٨) قد (٣٩) يوجَدُ كلُّ واحدٍ منهما
لبعضِ الموجودات، مع عَدَمِ الآخَر)،

nous disons de l'homme qu'il est un «animal rationnel» ou qu'il est «rationnel»,

11 - soit qu'il indique un concept existant dans le qualifié; **12** comme lorsque nous disons de la céruse qu'elle est blanche, du fait que la blancheur existe en elle.

13 Et la véracité dans les discours ne peut être autre chose que l'un de ces deux aspects. **14** Car toute qualification véridique d'une chose est prise soit de l'essence même de cette chose, soit de ses accidents.

15 Or l'essence du Créateur est simple; et en réalité, c'est le composé qui peut être défini.

16 Il reste donc que la qualification de son essence est véridique, [quand on la décrit] par ce qui existe en elle.

C. TROISIÈME ARGUMENT: DIEU NE PEUT ÊTRE DÉCRIT QUE PAR LES MODES DE SON ESSENCE, À SAVOIR LES ATTRIBUTS POSITIFS

17 Si nous qualifions Dieu Très Haut au moyen de multiples qualifications qui indiquent des concepts différents les uns des autres **18** (car le concept de «savant» est autre que le concept de «puissant», puisque chacun des deux peut se trouver dans l'un des existants sans que l'autre ne s'y trouve). **19** il

(٢١) جس ط : للانسان.
(٢٢) ب : و.
(٢٣) ب : انه.
(٢٤) جس ط : –.
(٢٥) جس ط : –.
(٢٦) جس ط : والا.
(٢٧) جس ط : خرج.
(٢٨) جس ط : –.
(٢٩) جس ط : الوصف.
(٣٠) جس ط : الصادق.
(٣١) جس ط : للشيء.
(٣٢) ب : وانا.
(٣٣) ب : نحد.
(٣٤) ب : موجودًا.
(٣٥) ب : وان.
(٣٦) جس ط : زائدة.
(٣٧) ب : دالا.
(٣٨) جس ط : و.
(٣٩) ب : –.
(٤٠) س : والا.

١٩ فلا [٤٠] يُمكنُ إذًا أنْ يكونَ المَرْجعُ،
بهذه الأوصاف المتكثِّرة [٤١] المتغايرة،
س ٢ ظ إلى * نفس [٤٢] الذات [٤٣]؛
ب ٤ ظ لأنَّ الذاتَ واحدةٌ * بسيطةٌ.
٢٠ فبَقِيَ أنْ يكونَ المَرْجعُ [٤٤] بها
إلى أحوال الذات [٤٥].
٢١ وهذه هي الصفات الثبوتيَّة.

٤ – الصفات تختلف عن الذات وعن بعضها

أ ٣٨ ظ ٢٢ * وأيضاً. فلأنَّا [٤٦]، بعدَ إثبات الذات بدليلٍ،
نفتقرُ إلى إثباتِ الصفاتِ بأدلَّةٍ أخرى [٤٧]؛
٢٣ وبعدَ إثباتِ كلٍّ واحدةٍ من الصفات بدليلٍ يخُصُّها،
نحتاج [٤٨] إلى [٤٩] إثباتِ غيرِها من الصفات بدليلٍ آخَرَ

٢٤ فلو كانت الصفاتُ عينَ الذات،
أو [٥٠] كلٌّ واحدةٍ من الصفات عينَ [٥١] الأخرى،
٢٥ لَكُنَّا، إذا علِمْنا وجودَ الذات،
وجَبَ أنْ نعلَمَ الصفاتِ؛
٢٦ وإذا علِمْنا واحدةً من الصفات،
وجَبَ أنْ نعلَمَ باقِيَها [٥٢].
٢٧ ولَّما كنَّا نفتقرُ [٥٣]، في معرفة الذات
وكلٍّ واحدةٍ من الصفات،
إلى دليلٍ آخَرَ يخُصُّها،
ج ٢٤ ج ٢٨ علِمْنا أنَّ صفاتِها [٥٤] ليست * ذاتَه،
وأنَّ كلَّ واحدةٍ من صفاتِه غيرُ الأخرى.

n'est alors pas possible que le point de référence de ces qualifications, nombreuses et différentes les unes des autres, soit l'essence elle-même; car l'essence est une et simple.

20 Il reste donc que leur point de référence soit les modes de l'essence.

21 Et ceux-ci sont les attributs positifs.

D. QUATRIÈME ARGUMENT: LES ATTRIBUTS SONT DIFFÉRENTS DE L'ESSENCE ET DIFFÉRENTS LES UNS DES AUTRES

22 En outre, [la preuve qu'il est possible de décrire Dieu Très Haut au moyen des attributs positifs][9], c'est parce que, après avoir établi l'essence par une preuve, il nous faut encore établir les attributs par d'autres preuves; **23** et après avoir établi chacun des attributs par une preuve qui lui est propre, nous avons encore besoin d'établir un autre des attributs par une autre preuve.

24 Si donc les attributs étaient l'essence elle-même, ou bien si chacun des attributs était l'autre attribut lui-même, **25** alors, si nous connaissons l'existence de l'essence, nous devrions nécessairement connaître les attributs, **26** et si nous connaissons l'un des attributs, nous devrions nécessairement connaître le reste.

27 Or, étant donné qu'il nous faut, pour connaître l'essence et chacun des attributs, une autre preuve qui leur soit propre, **28** nous savons que ses attributs ne sont pas son essence, et que chacun de ses attributs est différent de l'autre.

(9) L'expression *wa-ayḍan* indique qu'il s'agit d'un nouvel argument. Effectivement, c'est le deuxième argument, répondant à la proposition de 4/1.

(٤١) س: المتكبره.
(٤٢) جس: العلو.
ط: الغلو.
(٤٣) جس ط: –.
(٤٤) ا: + بهذه (مشطوبة).
(٤٥) ا: للذات.
ج: الات (sic).
س: الان (sic).
(٤٦) س ط: فلاننا.
(٤٧) ج: اخر.
(٤٨) س: يحتاج.
(٤٩) ب: –.
(٥٠) ب: و.
(٥١) س: غير.
(٥٢) جط: بما فيها.
(٥٣) ا: + الى (مشطوبة).
ب: نقتصر.
(٥٤) س: صفاته.

٥ – الصفات الثبوتيّة ليست إضافيّة

٢٩ وأمّا ⁽٥٥⁾ أنَّ ⁽٥٦⁾ الثبوتيّة ليست إضافيّة ⁽٥٧⁾،

* فلأنَّ وجودَها غيرُ مشروطٍ بوجود ⁽٥٨⁾ غيرها، ب ٥ ﺟ

والإضافيَّةَ وجودُها مشروطٌ بوجود غيرِها ⁽٥٩⁾.

٣٠ وأمّا * الصفاتُ السَّلْبيَّة والإضافيَّة، ط ١١٥

فلم ⁽٦٠⁾ يُنكِرْها أحدٌ.

الفصل الخامس

الدليل على أن الأقانيم ثلاثة فقط

١ فأمّا ⁽١⁾ أنَّ ⁽٢⁾ الأقانيمَ ثلاثةٌ ⁽٣⁾،

لا أكثرُ ولا أقلُّ،

فيتبيَّنُ ⁽٤⁾ مِن ثلاثِ ⁽٥⁾ جهات.

١ – الجهة الأولى: من الكتاب المقدس الثابت صدْقُه بالآيات

٢ الأولى ⁽٦⁾، مِن خَبَر ⁽٧⁾ مَن ثَبَت * صدْقُه بالآيات ⁽٨⁾، أ ٣٩ ﺟ

وهو على ثلاثة ⁽٩⁾ أقسام:

٣ الأوّل، ممّا ورد ⁽١٠⁾ النُّبُوّات،

كقول داود ⁽١١⁾: «بكلمةِ اللّه قامتِ السموات،

وبروحِه جميعُ جُنودها» ⁽١٢⁾.

٤ فأشار ⁽١٣⁾ باللّه ⁽١٤⁾ إلى الآب،

وبكلمته إلى الابن

(٥٥) ب: اما.
(٥٦) ب: –.
(٥٧) ج: + وجودها.
ط: + في وجودها.

E. REMARQUE: LES ATTRIBUTS POSITIFS SONT DIFFÉRENTS DES ATTRIBUTS RELATIFS

29 Quant au fait que les [attributs] positifs ne sont pas relatifs, c'est parce que leur existence n'est pas conditionnée par l'existence d'autre chose qu'eux, tandis que pour les [attributs] relatifs leur existence est conditionnée par l'existence d'autre chose qu'eux.

30 Quant aux attributs négatifs et aux [attributs] relatifs, personne ne les refuse.

V. LES HYPOSTASES SONT TROIS, NI PLUS NI MOINS

1 Quant au fait que les hypostases sont trois, ni plus ni moins, cela est montré de trois points de vue.

A. PREUVE PAR L'ÉCRITURE SAINTE, DONT LA VÉRACITÉ EST PROUVÉE PAR LES MIRACLES

2 Le premier, à partir de ce qu'ont raconté ceux dont la véracité [de leurs dires] est établie par les miracles. Et ceci [se divise] en trois catégories:

3 La première, à partir de ce qui est rapporté dans les Prophéties, telle la parole de David[10]: «Par le verbe de Dieu les cieux ont été stabilisés, et par son esprit toutes ses armées»[11]. **4** Ainsi donc, par «Dieu», il a désigné le Père; et par «son verbe», [il a désigné] le Fils (en effet, «le Verbe» est un

(10) B *add.*: le prophète
C *add.*:sur lui soit la paix!
(11) Psaume 32/6.

(٥٨) ب: وجود.
(٥٩) ا: (رقم ٢٩ بكامله في الهامش).
(٦٠) ب: فلن.

(١) س: واما.
(٢) جس: –.
(٣) بس: ثلثه.
ج: فثلاثة.
(٤) س: فتبين.
ط: فيبين.
(٥) ب: ثلثه.
(٦) س: الاول.
(٧) ج: اخبار.
(٨) س: من الايات.
(٩) بس: ثلثه.
(١٠) جط: + في.
(١١) ب: + النبي.
ج: + عليه السلام.
س: داوود.
(١٢) = مزمور ٦/٣٢.
(١٣) س: فاشاره.
(١٤) س: لله.
جسط: + تعالى.

(فإنَّ «الكلمةَ» لفظةٌ مرادفةٌ (١٥) للابن في شريعتنا)،
وبروحه إلى الروح القدس.

٥ والثاني (١٦)، ممَّا ورد (١٧) الإنجيلَ،
كقول (١٨) المسيح (١٩): «تَلْمِذوا الأُمَمَ، وعمِّدوهم،
باسم الآب والابن والروح القدس» (٢٠).

٦ والثالث، ممَّا ورد (٢١) الرسائلَ،
ب ٥ ظ (٢٢) كقول بولس (٢٣):
أ ٣٩ ظ * «ويشهد (٢٤) اللّهُ لي،
الذي إيَّاه أخدُمُ بتأييد الروح (٢٥)،
في التبشير بابنه» (٢٦) (٢٢).

٢ – الجهة الثانية: من أقوال الحكماء

٧ والجهةُ الثانية، من أقوال (٢٧) الحكماء.
٨ وقد (٢٨) بيَّنوا (٢٩) أنَّ (٣٠) الباريَ تعالى يُوصَفُ
بأنَّه عقلٌ (٣١)، عاقلٌ لذاته، معقولٌ (٣٢) لذاته (٣٣)؛
٩ وأنَّه لا يصحُّ
النقصُ من هذه الأوصاف الثلاثة (٣٤)،
ولا الزيادةُ عليها.

(١٥) اب: مترادفه.
(فوق السطر) مرادفة.
(١٦) ب: والباقي.
(١٧) ط: + وفي.
(١٨) ج: + السيد.
(١٩) ب: + له المجد.
(٢٠) = متّى ١٦/٢٨.
(٢١) ط: + في.

terme synonyme du Fils, dans notre Loi révélée[12]; et par «son esprit», [il a désigné] l'Esprit-Saint.

5 La deuxième, à partir de ce qui est rapporté dans l'Évangile, telle la parole du Christ[13]: «Faites des nations des disciples, et baptisez-les, au nom du Père et du Fils et de l'Esprit-Saint»[14].

6 La troisième, à partir de ce qui est rapporté dans les Epîtres[15], telle la parole de Paul: «Et Dieu m'est témoin, lui que je sers avec le soutien de l'Esprit, pour annoncer son Fils»[16].

B. PREUVE PAR LES PAROLES DES PHILOSOPHES

7 Le deuxième point de vue, c'est à partir des paroles des philosophes[17].

8 En effet, ils ont montré que le Créateur Très Haut est qualifié comme étant une Intelligence, qui intellige sa propre essence, et qui est intelligée par sa propre essence; **9** et qu'il n'est pas possible d'ôter quelque chose à ces trois qualifications, ni d'y ajouter quelque chose.

(12) Noter l'expression «dans notre Loi révélée». Elle montre que ṢAFĪ s'adresse en fait aux non Chrétiens (ici aux Musulmans) et qu'il éprouve le besoin d'expliciter des concepts tels que «Verbe». Elle montre aussi que ṢAFĪ est concient que le vocabulaire théologique chrétien a besoin d'être explicité. Enfin, on notera qu'il utilise le terme de *šarī`ah* (Loi révélée), qui n'est donc pas senti comme étant exclusivement musulman, contrairement à l'usage actuel.
(13) B *add.*: à lui la gloire.
(14) Mt 28/16.
(15) Dans l'édition, la suite a été supprimée et remplacée par: «et c'est beaucoup». Peut-être est-ce là une modification intentionnelle de l'éditeur (le P. Paul Sbath), qui ne trouvait pas très convaincant le texte de Romains 1/9.
(16) Rm 1/9.
(17) *Ḥukamā`*: Voir la note 7.

(٢٢) ط: وهو شيء كثير.
(٢٣) ب: بولس.
ج: + الرسول.
(٢٤) ب: يشهد.
(٢٥) س: روح القدس.
(٢٦) = رومية ١/٩.
(٢٧) س ط: قول.
(٢٨) ج: فقد.
(٢٩) ا: سوا.
س: تبتوا.
ط: اثبتوا.
(٣٠) ب: بان.
(٣١) ب: –.
(٣٢) ب: معقولاً.
س ط: –.
(٣٣) س ط: –.
(٣٤) اب س: الثلثه.

٣ – الجهة الثالثة: من أقوال المتكلِّمين الأصوليّين

١٠ والثالثة، من أقوال المتكلِّمين الأُصوليِّين.

١١ وقد [٣٥] بيَّنوا [٣٦] أنَّه [٣٧] تعالى يوصَفُ
بأنَّه حيٌّ، عالِمٌ، قادر؛

١٢ وأنَّ النقصَ من هذه [الأوصاف] [٣٨] الثلاثة [٣٩]
* نقصٌ في كماله تعالى؛ أ٤٠ ج

١٣ * والزيادةَ عليها متفرِّعةٌ [٤٠] منها، ط ١١٦
فلا [٤١] ضرورة إليها.

٤ – النتيجة

١٤ والاعتمادُ فيما [٤٢] لا تَصِلُ * العقولُ البشريَّة س ٣ ج
إلى تحقيقِه [٤٣] وتَيَقُّنِه [٤٤]،
[يكون] [٤٥] على قولِ مَن ثَبَتَ صدْقُه.
وقد * تقدَّم. ج ٢٤ ظ

الفصل السادس

خلاصة الجزء الأوّل:
هذه صفاتٌ كثيرةٌ لذاتٍ واحدة

١ – قولنا بالثالوث لا يُلزمنا القولَ بثلاثة آلهة

١ اِعلَمْ أنَّه، كما لا [١] يلزمُ مِن قولنا
«إنَّ الإلهَ حيٌّ، وعالِمٌ [٢]، وقادرٌ»،

٢ و«إنَّ [٣] هذه الأوصافَ
تدُلُّ على معانٍ متغايرة»،

C. PREUVE PAR LES PAROLES DES THÉOLOGIENS DES FONDAMENTS DE LA RELIGION

10 Le troisième point de vue, c'est à partir des paroles des théologiens des fondements de la religion.

11 En effet, ils ont montré que le Très Haut est qualifié comme étant vivant, savant et puissant; **12** et qu'ôter quelque chose de ces trois qualifications serait ôter quelque chose à la perfection de Dieu Très Haut; **13** et qu'y ajouter quelque chose dériverait de ces trois descriptions, et n'est donc pas nécessaire.

D. CONCLUSION

14 Or il faut se baser, dans les choses que les intelligences humaines ne peuvent parvenir à vérifier et à en avoir la certitude, sur la parole de celui dont la véracité a été établie. Et ceci a été dit précédemment.[18]

VI. CONCLUSION DE LA PREMIÈRE PARTIE: TROIS ATTRIBUTS D'UNE UNIQUE ESSENCE

A. LA TRINITÉ N'ENTRAINE PAS LA CROYANCE EN TROIS DIEUX

1 Sache que, de même que lorsque nous disons que «Dieu est vivant et savant et puissant» **2** et que «ces qualifications indiquent des concepts différents les uns des autres», **3** et que «le vivant est Dieu, et le savant est

([18]) Cf. *supra* 5/2.

(٣٥) ج: فقد.
(٣٦) ا: سوا.
جس: ثبتوا.
ط: اثبتوا.
(٣٧) ج: ان الله.
(٣٨) ابجسط: – (ولكن راجع ٥/٩).
(٣٩) ابس: الثلثه.
(٤٠) ب: مفرعه.
(٤١) جسط: ولا.
(٤٢) ا: فيها (مشطوبة وفوقها:) فيما.
(٤٣) ب: حقيقتها.
(٤٤) ب: –.
(٤٥) ابجسط: –.

(١) سط: لم.
(٢) سط: عالم.
(٣) ب: ان.
(٤) ب: فان.
(٥) ا: (في الهامش).
(٦) ا: وهو (ثمَّ شُطبت الواو).

٣ * و«إنَّ (٤) الحيَّ هو الإلهُ، ب ٦ ج
(٥والعالِمَ هو الإلهُ٥)،
والقادرَ هو(٦) الإلهُ»،
٤ (٧أنْ يكونَ تعالى
ثلاثةَ (٨) آلهةٍ٧)؛

٥ (٩هكذا، لا يلزمُ مِن قولنا
«إنَّ الإلهَ٩) أبٌ وابنٌ وروحٌ قدس»،
٦ و«إنَّ هذه الأوصافَ
تدلُّ على معانٍ متغايرةٍ (١٠)»،
٧ و(١١) «إنَّ الآبَ * هو الإلهُ (١٢)، ا ٤٠ ط
والابنَ هو الإلهُ (١٣)،
والروحَ القدسَ هو الإلهُ (١٣)»،
٨ أنْ يكونَ تعالى
ثلاثةَ (١٤) آلهةٍ.

٩ لأنَّها (١٥) أوصافٌ كثيرة
لذاتٍ واحدة.

٢ – الأقانيم متَّفقة في الجوهر، مختلفة بالصفات الخاصّة

١٠ واعلَمْ أنَّ الأقانيمَ متَّفقةٌ في الجوهر،
مُختَلِفةٌ بالصفات (١٦) الخاصَّة.

١١ وأنَّ كلَّ (١٧) الصفاتِ
التي يوصَفُ (١٨) بها (١٩) الجوهرُ الإلهيُّ،
١٢ مِن إلهيَّةٍ (٢٠) وحكمةٍ وقدرةٍ،
ومشيئةٍ (٢١) وخِلْقةٍ ورَحْمةٍ،

(٧) ا: (في الهامش).
(٨) ب س: ثلثه.
(٩) ا: (في الهامش).
(١٠) ب: مغايرة.
(١١) س: ف.
(١٢) ا: اله (ثمَّ شُطبت. وكُتب فوقها:) الاله.
(١٣) ا: اله (ثمَّ أصبحت) الاله.
(١٤) اب س: ثلثه.
(١٥) ج: بل هذه.
س: قد تدل على.
ط: وقد تدل على.
(١٦) ج س ط: في الصفات.
(١٧) ج: كانت.
(١٨) ج: توصف.
(١٩) ج: ب.
(٢٠) ب: الالهية من علم (sic).
(٢١) اب ج س: ومشية.
س: + وشبه.

Dieu, et le puissant est Dieu», **4** cela n'entraîne pas nécessairement[19] que le Très Haut soit trois dieux,

5 ainsi, lorsque nous disons que «Dieu est Père et Fils et Esprit-Saint», **6** et que «ces qualifications indiquent des concepts différents les uns des autres», **7** et que «le Père est Dieu, et le Fils est Dieu, et l'Esprit-Saint est Dieu», **8** cela n'entraîne pas nécessairement[19] que le Très Haut soit trois dieux.

9 Car se sont des qualifications multiples d'une unique essence.

B. LES HYPOSTASES SONT IDENTIQUES QUANT À LA SUBSTANCE, DIFFÉRENTES QUANT AUX ATTRIBUTS SPÉCIFIQUES

10 Sache aussi que les hypostases sont identiques quant à la substance, différentes quant aux attributs spécifiques.

11 Et que tous les attributs par lesquels est qualifiée la substance divine **12** (telle que la divinité, la sagesse, la puissance, la volonté, la capacité de créer, la miséricorde, **13** l'éternité sans commencement et sans fin[20], la

([19]) L'expression «cela n'entraîne pas nécessairement» (لا يلزم من) se trouve en arabe au début de la phrase (No 1 et 5).
([20]) Je traduis par là les deux termes de *azaliyyah* (qualité de ce qui n'a pas de commencement) et de *abadiyyah* (qualité de ce qui n'a pas de fin).

١٣ وأَزَليَّةٍ وأَبَديَّةٍ،
وَجُودٍ وعَظَمةٍ،
وأمثالِ ذلك،
١٤ يوصَفُ بها كلٌّ واحدٍ من الأقانيم.

١٥ (٢٢لأنَّ كُلَّ واحدٍ من الأقانيم٢٢)
هو هذا الجوهرُ الواحدُ الإلهيُّ مع خاصَّةٍ (٢٣) له،
ب٦ظ وهي الصفاتُ التي * خصَّه بها الشارعُ.

(٢٢) ا: (في الهامش).
ب: –.

(٢٣) جط: خاصته التي.
س: خاصته.

qualité de donateur, la puissance, et autres choses semblables), **14** qualifient aussi chacune des hypostases.

15 Car chacune des hypostases est cette substance divine unique, avec une propriété qui lui appartient; et ce sont les attributs que le Législateur a attribué en propre à chaque hypostase.

الجزء الثاني

في الاتّحاد

DEUXIÈME PARTIE

L'UNION HYPOSTATIQUE

الفصل السابع

ماهيّة الاتّحاد

١ – معنى التأنُّس

١ * وتأنُّسُ الابن هو أ ٤١ ج

اتّحادُه بإنسانٍ(١) تامّ(١) الإنسانيَّة(٢)،

٢ منذُ مبدإ وُجوده،

حَمْلاً في بطنِ مريَمَ العذراء(٣)،

في حال(٤) ما بُشِّرت وقَبِلت(٥)؛

٣ كاتّحادِ نفسِ الإنسانِ ببَدَنه.

٢ – اتّحاد لاهوت المسيح بناسوته يدوم أبدًا

٤ إلاّ أنَّ(٦) اتّحادَ لاهوتِه بناسوته لم يَزَلْ.

٥ لا في حالِ اتّصالِ * نفسِ ناسوتِه بجسدٍ(٧)، ط ١١٧

قبلَ الموتِ وبعدَ القيامة؛

٦ ولا في حالِ موتِه،

الذي هو(٨) مُفارَقَةُ نفسِ ناسوتِه لجسدِه.

٧ فإنَّ لاهوتَه بقِيَ مُتَّحدًا(٩)

بنفسِه، لَّما مضى إلى الفِرْدَوس، كما قال اللصُّ(١٠)،

وبجسدِه، وهو في القبر.

٨ ولهذا(١١)، «لم يَرَ(١٢) الفسادَ»(١٣)،

كما قال النبيُّ(١٤) داود(١٥).

(١) جس ط : –.

(٢) جس ط : بالانسانية.

VII. NATURE DE L'UNION HYPOSTATIQUE

A. QU'EST-CE QUE L'INCARNATION?

1 L'Incarnation([21]) du Fils, c'est son union à un homme parfait en humanité; **2** depuis le principe de son existence, porté dans le ventre de la Vierge Marie, au moment où l'Annonciation lui fut faite et qu'elle l'acceptât; **3** comme l'union de l'âme de l'homme à son corps.

B. CETTE UNION DE LA DIVINITÉ ET DE L'HUMANITÉ NE CESSE PAS

4 Cependant, l'union de sa divinité et de son humanité ne cesse pas([22]).
5 Ni au moment de l'union de l'âme de son humanité à son corps, avant la mort et après la résurrection; **6** ni au moment de sa mort, qui est la séparation de l'âme de son humanité de son corps.

7 En effet, sa divinité est restée unie à son âme, [même] quand il s'en alla au paradis (comme a dit le larron)([23]); et à son corps, [même] quand il était au tombeau.
8 Et c'est pourquoi, «il n'a pas vu la corruption»([24]), comme a dit le prophète David.

([21]) Litt. «le fait de devenir homme» (*ta'annus*). La théologie arabe chrétienne connaît trois termes pour l'Incarnation: *ta'annus* (de *insān* = ἄνθρωπος = homme), *taǧassud* (de *ǧasad* = σῶμα = corps humain) et *ittiḥād* (de *aḥad* = ἧν = un), i.e. union hypostatique. Certains théologiens utilisent aussi un quatrième terme, *taǧassum* (de *ǧism* = corps en général); mais ce terme n'est pas heureux, et n'est utilisé (je crois) que par les théologiens de lanque syriaque.
On notera que Ṣafī n'utilise nulle part dans notre ouvrage le terme *taǧassud* ou ses dévrivés. Il utilise quatre fois *al-ittiḥād* absolument (8/17, 8/24, 11/1, 11/4), et sept fois *táannus* et ses dérivés: *ta'annasa* (1/2, 11/20), *ta'annus* (7/1, 9/1) et *muta'annis* (8/2, 8/13, 9/2).

([22]) A la différence de l'union de l'âme et du corps de l'homme (cf. 7/3), qui cesse avec la mort.

([23]) Cf. Luc 23/42-43.

([24]) Psaume 15/10.

(٣) بجس : العدرى.
(٤) جس ط : اثناء.
(٥) ج : به.
(٦) س : انه.
(٧) س : بجسد.
(٨) ب : –.
(٩) ب : متحد.
(١٠) راجع لوقا ٢٣/٤٢ - ٤٣.
(١١) ب : وبهذا.
(١٢) ب س : يرى.
(١٣) مزمور ١٥/١٠.
(١٤) جس : داوود.
ط : داود.
(١٥) جس ط : النبي.

الفصل الثامن

اختلاف النصارى في مفهوم الاتّحاد
في الألفاظ الفلسفيّة فقط

١ – اتّفاق النصارى في الأساس. واختلافهم في ألفاظٍ فلسفيّة

أ ٤١ ج ١ * اِعلَمْ (١) أنَّ النصارى متَّفقون
على كلٍّ ما تضمَّنه
ج ٢٥ ج * الإنجيلُ، والرسائلُ، والأمانةُ الجامعة؛
٢ وعلى (٢) أنَّ المسيحَ
إلهٌ (٣) متأنِّس؛
ب ٧ أ ٣ وعلى وَصْفِهِ بالإلهيَّة والإنسانيَّة * وأوصافِهما،
كما ورد (٤) الإنجيلَ والرسائلَ والأمانةَ؛
٤ وعلى أنَّه ربٌّ واحدٌ،
كما تضمَّنَتِ الأمانةُ (٥).

٥ واختلفوا بعدَ تلك (٦)
في ألفاظٍ فلسفيَّة.

٢ – رأي اليعقوبيّة

٦ فقالت اليعقوبيَّة:
إنَّه واحدٌ من كلِّ وجهٍ (٧):
في الجوهريَّة (٨)، والقنوميَّة (٩)، والمشيئة (١٠).
٧ لأنَّ الإنجيلَ والرسائلَ والأمانةَ
س ٣ ظ * إنَّما ذكروه (١١) (sic) بلفظ الوحدانيَّة، لا الاثنَيْنيَّة (١٢).

VIII. LE DÉSACCORD ENTRE CHRÉTIENS NE CONCERNE QUE LES TERMES PHILOSOPHIQUES([25])

A. ACCORD TOTAL DES CHRÉTIENS SUR L'ESSENTIEL ET DÉSACCORD SUR CERTAINS TERMES PHILOSOPHIQUES

1 Sache que les Chrétiens sont d'accord sur tout ce qui est contenu dans l'Évangile et les Épîtres et le Credo universel; **2** et sur le fait que le Christ est un Dieu devenu homme; **3** et sur le fait de le qualifier de la divinité et de l'humanité avec leurs qualifications, comme cela est rapporté par l'Évangile et les Épîtres et le Credo; **4** et sur le fait qu'il est l'unique Seigneur, comme cela est contenu dans le Credo.

5 Après cela, ils sont en désaccord sur quelques termes philosophiques.

B. OPINION DES JACOBITES

6 Les Jacobites ont alors dit: Il est un sous tous les aspects: dans la substantialité, l'hypostaséité et la volonté.

7 Car l'Évangile et les Épîtres et le Credo l'ont en réalité mentionné avec

([25]) La littérature arabe chrétienne ancienne connaît plusieurs traités abordant le sujet de ce chapitre de manière œcuménique, tels ceux du melkite Abū ʿAlī Naẓīf Ibn Yumn (10e siècle), du copte Sévère évêque d'al-Ašmūnayn (10e siècle), ou du syrien ʿAlī Ibn Dāwūd al-Arfādī (11e siècle). Al-Muʾtaman Ibn al-ʿAssāl, frère de notre auteur, a rassemblé un beau dossier de ces textes, au chapitre 8 de sa *Somme Théologique*. Cependant, al-Ṣafī ne s'inspire ici directement d'aucun de ces traités.

(١) ج: واعلم.
(٢) ب: على.
(٣) ب س: الاه.
(٤) ط: + في (ولكنّ الإضافة ليست في المخطوط).
(٥) ج: بالامانة.
(٦) ب ج: ذلك.
(٧) ب: جهة.
(٨) ج: الجوهر.
(٩) س: القنومية.
ط: والاقنومية.
(١٠) اب ج س: والمشية.
(١١) ط: ذكرته.
(١٢) ج: الاثنينية.

٨ ولأنَّ معنى اتّحاد الاثنين

٤٢١ أ ج * هو مصيرُهما (١٢) واحدًا (١٤).

٩ فلذلك قلنا: «إنَّه جوهرٌ واحدٌ (١٥) من جوهرَيْن،

قنومٌ (١٦) واحدٌ من قنومَيْن (١٧)،

له مشيئةٌ (١٨) واحدة، وفعلٌ واحد».

١٠ ونعني (١٩) بالقنوم (٢٠) هنا

الجوهرَ (٢١) المتميِّز (٢٢).

* * *

١١ ولولا أنَّه جوهَرٌ واحدٌ متقوِّمٌ (٢٣) من جوهرَيْن،

وهما موجودان فيه،

لَمَا صحَّ وصفُه

بكلٍّ واحدٍ من الجوهرَيْن، وبأوصافهما.

١٢ فإنَّ الإلهَ والإنسانَ

لا يَصِحُّ وصفُهما بأنَّهما الإلهُ،

ولا بأنَّهما الإنسانُ.

ب ٧ ظ ١٣ * فأمَّا الإلهُ المتأنِّسُ،

فيَصِحُّ وصفُه بأنَّه الإله،

وبأنه الإنسان.

ط ١١٨ ١٤ كما [أنَّ] (٢٤) في * كُتُبنا

أ ٤٢١ ظ صحَّةَ (٢٥) وصْفِ الكلِّ بأوصاف * أجزائه.

un terme d'unicité, non de dualité. **8** Et aussi, parce que le concept d'union des deux, c'est [précisément] qu'il deviennent tous deux un seul.

9 C'est pourquoi nous avons dit[26]: «C'est une substance unique [provenant] de deux substances, une hypostase unique [provenant] de deux hypostases, possédant une unique volonté et une unique action. **10** Par hypostase, nous voulons dire la substance distincte.

***

11 Et s'il n'était pas une substance unique constituée[27] de deux substances, qui se trouvent toutes deux en lui, il n'aurait pas été possible de qualifier chacune des deux substances avec leurs qualifications.

12 En effet, il n'est pas possible de qualifier Dieu et l'homme comme étant tous deux «Dieu», ou tous deux «homme». **13** Quant au Dieu devenu homme, il est possible de le qualifier comme étant Dieu et comme étant homme. **14** De même que, dans nos livres, il est possible de qualifier le tout avec les qualifications de ses parties.

(26) Al-Ṣafī se range évidemment clairement parmi les Jacobites. On notera que les termes de «Jacobites», «Melkites» et «Nestoriens» ne comportent pour Al-Ṣafī aucune connotation péjorative. De plus, contrairement à ce qui est souvent affirmé aujourd'hui, ces termes ne sont pas utilisés par les *autres* communautés pour dénigrer les opposants, mais par les membres même de ces communautés. Al-Ṣafī se classe lui-même parmi les Jacobites, «sans complexe». On pourrait citer beaucoup d'autres exemples semblables.

(27) L'éditeur a «corrigé» le terme *mutaqawwim* en *mutaqannim* = hypostasié. L'original fourni par les trois MSS est préférable. De plus, le même éditeur fournit un peu plus bas (8/35) la leçon *fa-yataqawwam*.

(١٣) ط: + الى.

(١٤) ابجسط: واحد (ولكن انظر ٨/٢٤).

(١٥) سط: –.

(١٦) ب: وقنوم.
ط: اقنوم.

(١٧) سط: اقنومين.

(١٨) ابج: مشية.

(١٩) س: ويعنى.

(٢٠) ط: بالاقنوم.

(٢١) س: جوهر.

(٢٢) ب: المميز.

(٢٣) سط: متقنم.

(٢٤) ابجسط: –.

(٢٥) س: صحت.
ط: يصح.

٢ – رأي المَلَكيّة

١٥ وقالت (٢٦) الملكيَّةُ:

«إنَّه (٢٧) جوهران (٢٨): إلهٌ (٢٩) وإنسان؛

وله فعلان ومشيئتان (٣٠): إلهيَّةٌ (٣١) وإنسانيَّة.

١٦ وإنَّه قنومٌ (٣٢) واحد،

وهو القنومُ (٣٣) الإلهيُّ، دونَ الإنسانيّ».

١٧ فقُدَماؤهم (٣٤) قالوا:

«إنَّ الاتّحادَ وَقَعَ بالمعنى الكُلِّيّ في الإنسان،

والكُلِّيّ ليس بقنومٍ (٣٥)».

١٨ ومُتَأخِّروهم قالوا:

«إنَّ القنومَ (٣٦) هو القائمُ بذاته،

وإنَّ الناسوتَ لم يُوجَدْ إلاَّ متَّحدًا (٣٧) باللاهوت».

١٩ والقولان (٣٨) ضعيفان (٣٩).

٤ – رأي النساطرة

٢٠ . وقالتِ (٤٠) النسطوريَّة:

«إنَّه واحدٌ في المسيحيَّة (٤١) والبُنُوَّة،

والعلْمَ (٤٢) والمشيئة (٤٣)؛

أ٤٣ ج **٢١** «وإنَّه جوهران *، قنومان (٤٤):

إلهٌ (٤٥) وإنسان».

٥ – محاولة فهم رأي كلّ مذهب

٢٢ فمَنْ قال بالوَحْدة،

في الكلِّ أو في البعض،

ج٢٥ ظ **٢٣** * اعتمد على وُرُود ذلك كذلك (٤٦)

ب٨ ج في الإنجيل والرسائل * والأمانة؛

C. OPINION DES MELKITES

15 Les Melkites ont dit: «Il est deux substances: Dieu et homme; il possède deux actions et deux volontés: la divine et l'humaine. **16** Et il est une hypostase unique, à savoir l'hypostase divine, à l'exclusion de l'humaine».

17 Leurs Anciens ont dit: «L'union a eu lieu, au sens total([27h]), dans l'homme; or le [sens] total n'est pas une hypostase. **18** Leurs Modernes ont dit: «L'hypostase, c'est ce qui est subsistant en soi. Or l'humanité [du Christ] ne se trouve qu'unie à la divinité».

19 Et les deux opinions sont faibles.

D. OPINION DES NESTORIENS

20 Les Nestoriens ont dit: «Il est unique dans la christéité et la filiation, la science et la volonté. **21** Et il est deux substances, deux hypostases: Dieu et homme».

E. ESSAI DE COMPRÉHENSION DES DIVERSES OPINIONS

22 Ceux qui affirment l'unité, dans la totalité ou dans la partie, **23** se basent sur le fait que cela a été rapporté ainsi dans l'Évangile et les Épîtres et

([27h]) Le mot *ma'nā* est difficile à cerner; il signifie normalement «sens, signification», mais il peut également signfier «chose, réalité», et chez les philosophes «intention, concept». Voir par exemple Anne-Marie GOICHON, *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sīnā (Avicenne)* (Paris, Desclée de Brouwer, 1938), p.253-255; Soheil Mohsen AFNAN, *A Philosophical Lexicon in Persian and Arabic* (Beyrouth, Dar el-Mashreq, 1969), p. 204-205; Martin PLESSNER, art. *Ma'nā*, in *Encyclopédie de l'Islam*, III (Paris, Klincksieck, 1936), p. 241. Chez al-ṢAFĪ, le mot signifie d'ordinaire «concept», et après la préposition *bi* nous l'avons rendu par «sens» (cf. le lexique). Voir Max HORTEN, *Was bedeutet* مَعْنىً *als philosophischer Terminus? Eine Studie zur Geschichte der islamischen Philosophie*, in ZDMG 64 (1910), p. 391-396.

(٢٦) ب: قالت.
(٢٧) ج: بانه.
(٢٨) س: جوهرين.
(٢٩) اس: الاه.
(٣٠) ابجس: ومشيتان.
(٣١) اب: الاهية.
(٣٢) ط: اقنوم.
(٣٣) ط: الاقنوم.
(٣٤) اب: فقدماهم.
(٣٥) ط: باقنوم.
(٣٦) ط: الاقنوم.
(٣٧) س: متحد.
(٣٨) ج: والقول بالكلي.
(٣٩) ج: باطل.
(٤٠) ب: قالت.
(٤١) سط: المسحة.
(٤٢) سط: –.
(٤٣) ابجس: والمشية.
(٤٤) ط: اقنومان.
(٤٥) اب: الاه.
س: الاله.
(٤٦) ب: –.

٢٤ واستند إلى حِفْظِ الاتّحاد (٤٧)،

إذْ هو مصيرُ الكثير (٤٨) واحدًا (٤٩).

٢٥ ومَن قال (٥٠ بالاثنينيَّة (٥١)،

في البعض فقط (٥٢).

٢٦ قصد (٥٣) حِفْظَ الطبائع على حقائقها،

وابتعَدَ من تُهْمةِ وقوعِ ٥٠) الاستحالة (٥٤) بيْنَهما.

٦ – تبرير موقف مَن قال بالوَحْدة

٢٧ وأسهلُ (٥٥) وأظهرُ ما يُستدَلُّ به عليهما

أنْ يقولَ (٥٦):

٢٨ قد أجْمَعتِ (٥٧) الآباءُ القدّيسون (٥٨) والعُلَماءُ

على تمثيلِ اتّحادِ لاهوتِ المسيح بناسوته

باتّحادِ (٥٩) نفسِ الإنسان ببَدَنِه.

٢٩ وإنَّ (٦٠) هذا التمثيلَ

أ ٤٣ظ * هو أَوْلى وأقربُ ما وَجَدوه.

٣٠ فناسوتُ المسيح،

الذي هو مجموعُ نفسِه وجَسَدِه،

وهما جوهران،

٣١ لا يخلو (٦١) أنْ يكونَ (٦٢):

جوهرًا واحدًا، أو جوهرَيْن.

٣٢ فإنْ كان (٦٣) جوهرَيْن،

كان المسيحُ ثلاثةَ (٦٤) جواهر:

(٦٥ جوهرَ (٦٦) لاهوته، وجوهرَيْ ناسوته.

ط ١١٩ **٣٣** * ولا قائلٌ بأنَّه ثلاثةُ (٦٧) جواهرَ ٦٥).

٣٤ وإنْ كان جوهرًا واحدًا

(وهو الحقُّ والمشهورُ (٦٨))،

le Credo; **24** et s'appuient sur le fait de sauvegarder l'union, puisqu'elle consiste à faire que beaucoup deviennent un.

25 Ceux qui affirment la dualité, dans la partie seulement, **26** ont pour but de sauvegarder les natures telles qu'elles sont dans leur réalité, et ont cherché à s'éloigner de l'accusation d'une altération qui aurait eu lieu parmi elles.

F. JUSTIFICATION DE LA POSITION MONOPHYSITE

27 Le [moyen le] plus simple et le plus manifeste pour démontrer aux deux autres [groupes notre opinion] est de leur dire:

28 Les saints Pères et les Docteurs sont unanimes à représenter l'union de la divinité du Christ avec son humanité par le moyen de l'union de l'âme de l'homme avec son corps. **29** Et cette représentation est la plus convenable et la plus accesible qu'ils aient trouvée.

30 L'humanité du Christ, laquelle est la somme de son âme et de son corps, qui sont deux substances, **31** est nécessairement: [ou bien] une unique substance, ou bien deux substances.

32 Si donc elle était deux substances, le Christ serait trois substances: la substance de sa divinité et les deux substances de son humanité. **33** Et nul ne dira qu'il est trois substances.

34 Mais si elle est une unique substance (et c'est la vérité bien con-

---

(٤٧) ب : الايتحاد.
(٤٨) ج: الكل.
س ط : الكل في.
(٤٩) ب ط : واحد.
(٥٠) س ط : –.
(٥١) ا: بالاسه.
(٥٢) اج: –.
(٥٣) ج: فقد.
(٥٤) س ط : بالاستحالة.
(٥٥) ط : فاسهل.
(٥٦) ج: نقول.
(٥٧) ب س : اجتمعت.
ط : اجتمع.
(٥٨) ط : والقديسون.
(٥٩) ب : كاتحاد.
(٦٠) ب : فان.
(٦١) اج س : يخلوا.
(٦٢) ج ط : يكونا.
س : يكونوا.
(٦٣) ج س ط : كانا.
(٦٤) اب س : ثلثة.
(٦٥) ا: –.
(٦٦) س ط : –.
(٦٧) س : ثلثة.
(٦٨) ب : والمشهوره.
ج: المشهور.

ب ٨ ظ **٣٥** فقد صحَّ أنْ يتَّحدَ * جوهران بغير استحالة (٦٩)،
فيتقوَّم (٧٠) منهما جوهرٌ واحد.
٣٦ وهذا هو قولُنا في المسيح.

الفصل التاسع

أدِلَّة على حقيقة اتّحاد اللاهوت بناسوت المسيح

س ٤ ج **١** * طُرُقُ الاستدلالِ على تأنُّسِ الإله،
أ ٤٤ ج * أعني اتِّحادَ اللاهوتِ بالناسوت المسيحيّ، ثلاث (١):

١ – الدليل الأوّل: تحقيق النُبُوَّات وتكميلها

٢ أحدُها (٢)، ما (٣) وَرَدَ (٤) النُّبُوَّاتِ (٥)
مِن الإخبار بأنَّ الإلَهَ (٦)
سيظهَرُ للناس متأنِّساً،
ويفعَلُ ما قد شهد (٧) به الإنجيلُ.
٣ كقولِه: «هذه (٨) عذراءُ (٩) تحبَلُ وتَلِدُ ابنًا،
ويُدعَى اسمُه عمَّانوئيل (١٠)،
الذي تفسيرُه «اللّهُ معنا»» (١١).

٤ ولم تزَلْ (١٢) تُورَدُ (١٣) النبوَّات على شيءٍ شيءٍ
إلى كمال تدبيره (١٤).
٥ قال (١٥): «حينئذٍ، فلمَّا رأى أنّه قد أكمل كلَّ شيء،
كما هو مكتوبٌ في الأنبياء،
أمال رأسَه، وأسلَمَ الروحَ» (١٦).

nue). **35** il est alors possible que deux substances deviennent une sans altération, en sorte que se constitue **28** une unique substance à partir des deux. **36** Et telle est notre opinion sur le Christ.

IX. PREUVES DE L'UNION DE LA DIVINITÉ À L'HUMANITÉ DU CHRIST

1 Les voies pour démontrer l'Incarnation[29] de Dieu, je veux dire l'union de la divinité avec l'humanité christique, sont trois.

A. PREMIÈRE PREUVE: RÉALISATION ET ACHÈVEMENT DES PROPHÉTIES

2 Le premier, est ce qui est rapporté dans les Prophéties, informant que Dieu se manifestera aux gens devenant homme, et qu'il fera ce dont l'Evangile est témoin. **3** Comme lorsqu'ils disent: «Voici, la Vierge concevra et enfantera un fils, et on lui donnera le nom d'Emmanuel, dont l'interprétation est «Dieu-avec-nous»[30].

4 Et les Prophéties n'ont pas cessé d'être rapportées sur chaque détail, jusqu'à l'achèvement de son Économie[30]. **5** Il dit[23]: «Alors, quand donc il vit qu'il avait achevé toute chose, comme cela est écrit dans les Prophètes, il inclina la tête et livra l'esprit»[33].

(28) *Yataqawwan min*: voir plus haut (8/11) et la note afférente. Cette fois, ce sont les manuscrits BC qui modifient le mot, donnant la leçon *fa-yuqawwim*.
(29) Litt.: le devenir homme.
(30) Mt 1/23; cf. Is. 7/14, 8/8.10
(31) L'édition explicite: «de l'économie du Fils»
(32) Edition: «comme cela est écrit»
(33) Jn 19/28.30

(٦٩) جط: الاستحالة.
(٧٠) بج: فيقوّم.
(١) س: بالاب (sic).
(٢) بجس: احدهما.
ط: احداها.
(٣) ج: –.
(٤) ط: + في.
(٥) سط: الانبياء.
(٦) ا: الالاه.
(٧) س: شهدوا.
(٨) سط: ها.
(٩) ب: عدري.
جس: العدرى.
ط: العذراء.
(١٠) اب: عما نويل.
س: عمنويل.
(١١) = متّى ٢٣/١.
(١٢) س: يزل.
(١٣) س: يورد.
ط: ترد.
(١٤) سط: تدبير الابن.
(١٥) سط: كما هو مكتوب.
(١٦) = يوحنّا ٢٨/١٩ و ٣٠.

٦ وقد (١٧) تضمَّنَ الإنجيلُ والرسائلُ
أكثَرَ النبوَّاتِ الدالَّةِ على ذلك.
أ ٤٤ ظ ٧ * ولذلك قال: «فتِّشوا الكتبَ،
ج ٢٦ ج فهي تشهَدُ مِن * أجلي» (١٨).

٢ – الدليل الثاني: فعل الآيات الخاصة بالله وحده، بمشيئته وسلطانه

ب ٩ ج ٨ والثانية (١٩)، هي (٢٠) الطريقُ * التي استدلَّ بها الحُكَماءُ
على وُجود الباريءِ،
وعلى اتِّحادِ النفسِ بالبَدَن.
٩ وهي الاستدلالُ، بوُجودِ الآثار الخاصَّة (٢١)،
على وُجود المؤثِّرِ المخصوص بها.

١٠ ولهذا قال: «إذْ (٢٢) لم تُصَدِّقوني،
فصدِّقوا (٢٣) أعمالي» (٢٤).
١١ وفعَلَ الآياتِ الخاصَّةَ بالإلهِ وحدَه،
بمشيئتِه (٢٥) وسُلطانِه.
ط ١٢٠ ١٢ وقَرَنَها (٢٦) باجتذابِ (٢٧) * الناسِ
إلى الإيمانِ باسمِه.

١٣ وهذا فَرْقٌ بينَه وبينَ الأنبياء؛
وهو كالفَرْق بينَ الرُسُلِ والأولياء.
١٤ فإنَّ الرُسُلَ يَدَّعُون الرسالةَ،
والأولياءَ يمتَنِعون مِن (٢٨) أنْ تُنسَبَ (٢٩) إليهم (٣٠).

6 L'Évangile et les Épîtres contiennent la plupart des Prophéties qui indiquent cela. **7** Et c'est pourquoi [le Christ] a dit: «Scrutez les Livres; en effet, ils rendent témoignage en ma faveur»(34).

B. DEUXIÈME PREUVE: LE CHRIST A FAIT LES MIRACLES PROPRES À DIEU SEUL, PAR SA VOLONTÉ ET SON POUVOIR

8 Le deuxième, est la voie par laquelle les Philosophes ont démontré l'existence du Créateur et l'union de l'âme et du corps; **9** à savoir de démontrer, par l'existence des traces spécifiques, l'existence de ce qui cause ces traces et qui leur est propre.

10 Et c'est pourquoi [le Christ] a dit: «Puisque vous ne me croyez pas, croyez donc mes actions»(35).

11 Et il fit les miracles qui sont spécifiques de Dieu seul, par sa volonté et son pouvoir. **12** Et il les associa au fait d'attirer les gens à croire en son nom.

13 Et ceci est une différence entre lui et les Prophètes, et c'est comme la différence qu'il y a entre les Apôtres et les Amis de Dieu. **14** En effet, les Apôtres prétendent une mission(36), tandis que les Amis de Dieu s'abstiennent de se faire attribuer cela(36☆).

(34) Jn 5/39
(35) Jn 10/38
(36) En arabe, les deux termes d'Apôtres (*rasūl*) et de mission (*risālah*) appartiennent à la même racine.
(36b) AL-ṢAFĪ utilise ici une terminologie et des notions typiquement musulmanes. Ainsi, le mot *walī* (équivalent au «saint» chrétien) n'est jamais utilisé par les Chrétiens, et notamment pas par les Coptes, qui parlent de *qiddīs*. Quant à la distinction entre le *Rasūl* et le *Walī*, elle est classique en théologie musulmane: le premier reçoit une révélation (*waḥy*) et accomplit des miracles prouvant sa mission (*mu'ǧizāt*), tandis que le second peut seulement recevoir des inspirations (*ilhām*) et accomplir des prodiges montrant la libéralité de Dieu (*karāmāt*).

(١٧) س: قد.
(١٨) = يوحنَّا ٥/٣٩.
(١٩) ب: الثانيه.
(٢٠) ب: فهي.
(٢١) س: + بالشيء.
(٢٢) ط: اذا.
(٢٣) ب: فصدقوني ب.
(٢٤) = يوحنَّا ١٠/٣٨.
(٢٥) اب‌جس: بمشيته.
(٢٦) جط: وقرنهما.
(٢٧) س: باجتلاب.
(٢٨) ب: –.
(٢٩) ج: بنسب.
س: ينسب.
(٣٠) ا: (في الهامش).
س: لهم.

٣ – الدليل الثالث: كون التلاميذ عملوا آيات باسمه

١٥ والثالثة (٣١)، كونَه أرسَلَ تلاميذَه إلى العالَمِ أجمَعَ (٣٢)،
ليأخُذُوهم بالإيمانِ (٣٣) بإلهيَّتِه (٣٤)؛
١٦ ٭ وأقْدَرَهم على عَمَلِ الآياتِ الباهرات. أ ٥٤ ج

١٧ فمَضَوا إلى جميعِ أصنافِ الناس،
وفعَلُوا فيهم (٣٥) الآياتِ الباهرات.
١٨ واقتادُوهم (٣٦) إلى الإيمانِ ٭ بإلَهيَّتِه (٣٧). ب ٩ ظ
١٩ فآمَنوا، كما يشهَدُ الوَجودُ
والإنجيلُ الثابتُ صِدْقُه.

٤ – دليل إضافيّ: سيرة الآباء والشهداء (٣٨)

٢٠ وطريقٌ (٣٩) أخرى، ليست نظريَّة،
وهي اليقينُ الحاصلُ
مِن الرياضةِ وتَصْفيَةِ الباطِن.

٢١ وقد شَهِدَتِ الآباءُ
الواصلون في هذه (٤٠) الطريقِ إلى أقصاها،
بصحَّةِ (٤١) المسيحيَّةِ (٤٢) وحدَها.

٢٢ ودليلُه، بلوغُهم (٤٣) الاتِّصالَ باللّه،
حتَّى ظهرَتْ منهم آثارُه (٤٤)؛
٢٣ وثُبوتُهم (٤٦) فيها، وتَمَسُّكُهم بها،
حتَّى بذلوا ذواتِهم
دونَ مُفارَقَتِها، وفي (٤٧) طاعتِها.

(٣١) ب: الثالثة.
(٣٢) س ط: –.
(٣٣) أي «ليحملوهم على الإيمان».
(٣٤) اب س: بالاهيته.
ج: بالوهيته.
(٣٥) ب: (تحت السطر).
(٣٦) س: واقادوهم.
ط: وقادوهم.
(٣٧) ب س: بالاهيته.
ج: بالوهيته.
(٣٨) ا: (الأرقام ٢٠ – ٢٣ في الهامش).
ط: (الأرقام ٢٠ – ٢٣ ناقصة).
(٣٩) ج س: فصل وطريق.
(٤٠) ج س: هذا.
(٤١) س: لصحة.
(٤٢) س: المسحه.
(٤٣) س: ويدعو هم ( ).
(٤٤) س: + الى.
(٤٥) س: اثار فرق ( ).
(٤٦) س: نبوتهم.
(٤٧) س: في.

C. TROISIÈME PREUVE: LE FAIT QUE LES DISCIPLES AIENT ACCOMPLI DES MIRACLES EN SOM NOM

15 Le troisième [moyen], c'est le fait que le Christ ait envoyé ses Disciples au monde entier, pour les amener à croire en sa divinité; **16** et leur ait donné pouvoir de faire des miracles éclatants.

17 Ils allèrent donc à toutes les catégories de gens, et ils firent au milieu d'eux des miracles éclatants. **18** Et ils les amenèrent à croire en sa divinité. **19** Ils crurent donc, comme en rendent témoignage l'existence et l'Évangile dont la véracité est établie.

D. QUATRIÈME PREUVE: LA VIE DES MYSTIQUES ET DES MARTYRS

20 Une autre voie, qui n'est pas théorique, c'est la certitude qui résulte de l'exercice [spirituel] et de la purification de l'intérieur.

21 Or, les Pères qui sont parvenus sur cette voie jusqu'au bout ont rendu témoignage que seul le christianisme est vrai.

22 La preuve en est qu'ils ont atteint, par le christianisme, l'union à Dieu, à tel point que se sont manifestées en eux ses traces; **23** et qu'ils ont persisté dans le christianisme et s'y sont accrochés à tel point qu'ils ont fait don de leur propre vie sans se séparer du christianisme, par obéissance à lui.

الفصل العاشر

صحّة وصف المسيح
بأوصاف اللاهوت والناسوت

١ – إثبات الفكرة

١ اِعلَمْ (١) أنَّ الشيءَ يَصِحُّ وصفُه
بما يُوجَدُ فيه (٢).

٢ ولمَّا كان لاهوتُ المسيح وناسوتُه مَوْجودَيْن (٣) فيه،
صحَّ وَصْفُه بهما، وبأوصافِها.

٣ * فصَحَّ أنْ يُوصَفَ بأنَّه (٤) إلهٌ (٥)، س ٤ ظ
وبأنَّه (٦) إنسانٌ؛

٤ وبأوصافِ الإلهيَّة (٧)،
مِن الأفعالِ المُعجِزَةِ الخاصَّة بها؛

٥ وبأوصافِ الإنسانيَّة،
من * الأفعالِ والانفِعالاتِ اللاحِقةِ بها. ب ١٠ ج

٢ – لذلك نقول: إنّ المسيحَ خالقٌ ومائت

٦ فلهذا قلنا:
«إنَّ المسيحَ * هو الخالقُ، الرازقُ (٨)؛ أ ٤٥ ظ
وإنَّه المولودُ * من مريمَ العذراء (٩)، المصلوبُ، المائت». ج ٢٦ ظ

٧ لكنَّ تلك له بلاهوتِه،
وهذه له بناسوتِه.

X. LE CHRIST PEUT ÊTRE QUALIFIÉ AVEC LES ATTRIBUTS DE LA DIVINITÉ ET DE L'HUMANITÉ

A. ON PEUT QUALIFIER LE CHRIST AVEC LES QUALIFICATIONS DE DIEU ET DE L'HOMME

1 Sache qu'il est possible de qualifier une chose par ce qui se trouve en elle.

2 Or, étant donné que la divinité et l'humanité du Christ se trouvent en lui, il est possible de le qualifier par elles et par leurs qualifications.

3 Il est donc possible de le qualifier comme étant Dieu et comme étant homme; **4** et par les qualifications de la divinité, telle les actions merveilleu-*ses*[37] *qui lui sont spécifiques*; **5** et par les qualifications de l'humanité, telles les actions et passions[38] qui s'y rattachent.

B. C'EST POURQUOI NOUS DISONS QUE LE CHRIST EST CRÉATEUR ET MORTEL

6 C'est pourquoi nous avons dit que le Christ est le créateur et le bienfaiteur[39]; et qu'il est celui qui est né de la Vierge Marie, qui a été crucifié, qui est mortel. **7** Mais ces [qualifications-] là lui appartiennent par sa divinité, tandis que celles-ci lui appartiennent par son humanité.

(37) Litt.: qui font que l'homme est impuissant devant elles.
(38) En arabe, ce terme est *le contraire du mot «action»*. Il n'implique nullement l'idée de souffrance contenue dans le français «passion», que l'on trouve au contraire dans les mots *ālām* ou *awǧāʿ* absents de notre opuscule. On notera que dans le texte parallèle des qualifications de la divinité (10/4), les «passions» ne se trouvent pas; car *elles sont incompatibles* avec la divinité.
(39) Cf. 2/13 où ces deux attributs sont attribués au Dieu Très Haut.
(40) Cf. par exemple: Gal 4/4, 1 Tm 3/16, 1 Jn 4/2, 2 Jn 7.

---

(١) ب: واعلم.
(٢) ا: + وله (مشطوبة).
(٣) س: موجود.
(٤) س: انه.
(٥) س: الاه.
(٦) ب: و.
(٧) س: الاهيه.
(٨) ب: والرازق.
(٩) بجس: العذرى.
(١٠) ج: فلهذا.
(١١) راجع مثلاً، في رسائل بولس: غلاطية ٤/٤، وأولى طيموثاوس ١٦/٣؛ وفي رسائل يوحنّا: الأولى ٢/٤، والثانية ٧.
(١٢) ا: الانسيه (ولكن راجع ١/٧ و ٣/٨ و ٥/١٠).
(١٣) راجع ٢ كورنثس ٤/١٣.

٨ كما (١٠) قالتِ الرُّسُلُ:
«إنّه وُلِدَ بالجَسَد» (١١)،
و«صُلب بضَعْف الإنسانيّة (١٢)» (١٣)،
و«مات بالجَسَد» (١٤).

٩ وهذا كما (١٥) نقولُ (١٦) في إنسانٍ (١٧):
«إنّه مُفكّرٌ، وإنّه طويلٌ».
١٠ وإنّما هو مُفكّرٌ بنفسِه، لا بجِسْمه؛
وطويلٌ بجِسْمِه، لا بنَفْسِه.

* الفصل الحادي عشر
أسباب الاتّحاد

١ قد ذكَرَتِ العُلَماءُ للاتّحادِ أسبابًا (١) كثيرةً،
وهي تَرجعُ إلى قِسْمَيْن:

أولاً: السبب الأوّل، من جهة البارئ

٢ الأوّلُ، مِن جهةِ البارئ.

١ - خُلاصة الدليل

٣ وهو أنّ (٢) الذي لأجلِه أوجَدَنا
(وهو جُودُه (٣))،
٤ هو (٤) الذي لأجلِه اتّصَلَ بطبيعَتِنا، لتكْميلِنا (٥)
(وهو تكميلُ جُودِه).

(١٤) راجع كولسّي ١/٢٢.
(١٥) س: هو مكتوب.
ط: هو مكتوب. كما.
(١٦) ب: يقال.
جس: يقول.
(١٧) ب‌س‌ط: الانسان.

(١) ب‌جس: اسباب.
(٢) جس‌ط: —.
(٣) س: وجوده.
(٤) ب‌ج: وهو.
(٥) ج: ليكملنا.
(٦) س: ان وحدة (sic).
(٧) ا: (في الهامش).
(٨) س‌ط: الذات.

8 Comme ont dit les Apôtres: «Il est né par [son] corps(40), a été crucifié par la faiblesse(41) de [son] humanité, et est mort par [son] corps(42)».

9 Et ceci c'est comme quand nous disons d'un homme: «Il est penseur, et il est grand de taille». **10** En réalité, il est penseur par son âme, non par son corps; et il est grand par son corps, non par son âme.

XI. MOTIFS DE L'INCARNATION(43)

1 Les Docteurs ont mentionné pour l'Incarnation(44) de multiples motifs, qui se ramènent à deux catégories:

A. PREMIER MOTIF: DU CÔTÉ DU CRÉATEUR

2 Le premier est du point de vue du Créateur.

1. Introduction: Résumé de l'argument

3 A savoir: ce à cause de quoi il nous a fait exister (et qui n'est autre que sa qualité de Donateur), **4** c'est cela même à cause de quoi il s'est uni à notre nature, pour nous achever (et qui n'est autre que l'achèvement de sa qualité de Donateur).

(41) 2 Cor 13/4.
(42) *Cf.* Col. 1/22.
(43) Ce chapitre est largement inspiré du traité de Yaḥyā Ibn ʿAdī (893-974) sur la nécessité de l'Incarnation (*Maqālah fī wuğūb al-Taʾannus*), dont al-Ṣafī avait rédigé un épitomé. A son tour, ce chapitre a influencé d'autres, tels qu'Abū al-Barakāt Ibn Kabar. Voir là-dessus notre Introduction, section IV B et IV D (*supra*, p. 39-41 et 44-47).
(44) Litt.: L'union, sous-entendu «hypostatique».

٢ – وُجوب الاتّحاد

أ ٤٦ ج **٥** والدليلُ على وُجوب (٦) **الاتِّحاد** *
ب ١٠ ظ أنَّ الباريءَ تعالى * هو أفضلُ الجائدين.
٦ وأفضلُ الجائدين
هو الجائدُ (٧) بأفضلِ الذوات (٨).
٧ وأفضلُ الذوات ذاتُ الباريءِ.
٨ فلَزِمَ (٩) جودُ (١٠) الباريءِ (١١) بذاتِه علينا،
وهذا كان باتّصالِه بنا.

٣ – إمكانيّة الاتّحاد

٩ ودليلٌ (١٢) ثانٍ (١٣)،
وهو أنَّ اتصالَه بنا **مُمْكِنٌ**.
١٠ لأنَّ المانعَ من الاتّصالِ الُمضادَّةُ (١٤).
١١ والخالقُ (١٥) ليس (١٦) هو ضِدُّ مخلوقِه،
إذِ الضِدُّ يُعدِمُ ضِدَّه، لا يُوجِدُه!
١٢ وقد قال في التوراة (١٧)
إنَّه يخْلُقُ (١٨) الإنسانَ بشِبْهِه (١٩)،
والُمشابَهَةُ مُقَرَّبةٌ للاتّصال.

٤ – النتيجة: وجوب الاتّحاد

١٣ وإذا كان اتِّصالُه بنا مُمكِنًا،
وكان لنا فيه غايةُ الشَّرَف (٢٠)،
وله فيه (٢١) كمالُ الجُود،

2. *Nécessité de l'Incarnation*

5 Et la preuve de la *nécessité* de l'Incarnation(44), [la voici]:
Le Créateur Très Haut est le meilleur des Donateurs.
6 Or, le meilleur des Donateurs est celui qui fait don de la meilleure des essences.
7 Et la meilleure des essences, c'est l'essence du Créateur.
8 Il fallait donc nécessairement que le Créateur nous fasse don de son essence; et cela a eu lieu par son union à nous.

3. *Possibilité de l'Incarnation*

9 Une autre preuve, c'est que son union à nous est *possible*.

10 Car l'obstacle à l'union, c'est l'opposition [interne entre les deux parties à unir]. **11** Or, le Créateur n'est pas opposé à sa créature, puisque l'opposé réduit à néant son opposé, et non pas le fait exister.

12 De plus, [Dieu] a dit dans la Torah qu'il crée l'homme à sa ressemblance(45); or la similitude est proche de l'union.

4. *Conclusion*

13 Si donc l'union de Dieu à nous est possible, et si cela est pour nous le summum de l'honneur, et pour lui la perfection de sa qualité de Donateur,

(45) Cf. Gn 1/27.

(٩) س: فكرم.
ط: فتكرم.
(١٠) س: وجودة.
ط: –.
(١١) ط: + بجوده.
(١٢) س ط: والدليل.
(١٣) ا: بان.
ب: ثاني.
س ط: بانَ.
(١٤) ا ب ج س: المضادده.
(١٥) ج: + تعالى.
(١٦) ب: + له.
(١٧) ج: + المقدسة.
(١٨) ا ب: بخلق.
ج: خلق.
(١٩) س ط: شبهه (راجع تكوين ١/٢٧).
(٢٠) ا: للسرف.
(٢١) ج: فينا.
(٢٢) ط: ولا.
(٢٣) س ط: لا.
(٢٤) س ط: ولا.
(٢٥) س ط: جهات.
(٢٦) ا: يتعال.
ج: تعالى متعالٍ.
(٢٧) س: عنها.

١٤ فلا (٢٢) يمنَعُه،
إلاَّ (٢٣) العَجْزُ أو (٢٤) البُخْلُ.
١٥ وهما من صفات (٢٥) النَقْص،
فهو يتعالى (٢٦) عنهما (٢٧) !

* * *

١٦ **فيجِبُ** اتّصالُه بنا.

ثانيًا – السبب الثاني، من جهة المخلوق

١٧ * والقسمُ الثاني، من جهتنا. ط ٤٦ أ

١٨ وهو أنَّا (٢٨)، لمَّا قصَّرْنا
عن بلوغِ كمالِنا * الإنسانيّ، ج ١١ ب
١٩ وقصَّرَتِ الأنبياءُ
عنِ البُلوغِ بالأقلِّين
إلى مبادئ الكمالِ المذكور،
٢٠ تأنَّس (٢٩) الإلهُ،
حتَّى بلغ بالأكثرين
إلى غايةِ الكمالِ الإنساني والوجود.

٢١ والكُتُبُ شاهدةٌ (٣٠) بهذا،
من حالِ المسيحيِّين،
بالنسبة (٣١) إلى حالِ المتقدِّمين عليها (٣٢)،
٢٢ في * الابتعاد ج ٢٧ ج
من (٣٣) عبادةِ غيرِ الله
إلى (٣٤) عبادةِ (٣٤) الله (٣٥)،
٢٣ ومن كثرةِ التفسُّح
إلى غايةِ التنسُّك (٣٦).

(٢٨) س ط : انّا.
(٢٩) س : وتانس.
(٣٠) س ط : تشهد.
(٣١) س : بالتشبه.
(٣٢) ط : عليهم.
(٣٣) ط : عن.
(٣٤) ب : –.
(٣٥) ب : تعالى.
(٣٦) ب ج س ط : النسك.

14 alors, il n'y a que l'impuissance ou le manque de générosité qui peuvent l'en empêcher; **15** et ce sont là deux attributs de l'imperfection, et il est au-dessus de cela!

16 L'union de Dieu à nous est donc nécessaire.

B. DEUXIÈME MOTIF: DU CÔTÉ DE LA CRÉATURE

17 La deuxième catégorie est de notre point de vue.

18 À savoir: Quand nous avons été incapables d'atteindre notre perfection humaine, **19** et quand les Prophètes ont été incapables de faire parvenir un tout petit nombre aux premiers éléments de la perfection mentionnée, **20** Dieu s'est fait homme, pour faire parvenir le plus grand nombre au summum de la perfection et de l'existence humaines.

21 Et les livres sont témoins de cela, en ce qui concerne la condition des Chrétiens par rapport à la condition de ceux qui les ont précédés. **22** Ils se sont éloignés de l'adoration d'un autre que Dieu vers l'adoration de Dieu, **23** et d'une licence de mœurs extrême vers le summum de l'ascétisme.

الفصل الثاني عشر

خاتمة الكتاب: العلم الإلهيّ أشرف علمٍ، فكيف يُدركه الإنسان؟

١ – العلم الإلهيّ يفترض معرفة الأصول

ط ١٢٢ **١** * الكلامُ (١) في العلم الإلهيّ،
(٢لا سيّما٢) في (٣) أدَقّه (٤)، صعبٌ.
٢ لا (٥) سيَّما على مَن لم (٦) يشتَغِلْ (٧) بالأُصول،
س ٥ ج التي يتوقَّفُ * فهْمُه على معرفتها:
أ ٤٧ ج **٣** * كالكُتُبِ الحِكْميَّة،
والكُتُبِ الدينيَّة (٨)، العتيقةِ (٩) والحديثة.

* * *

٤ وقد قال الرسولُ،
القائلُ (١٠) «إنَّ المسيحَ هو الناطقُ فيَّ» (١١):
٥ «وإنَّا نعلَمُ قليلاً من كثير،
وننظُرُ (١٢) الأشياءَ كالمثل (١٣)،
وكمن ينظُرُها في مِرْآةٍ (١٤)؛
ب ١١ ظ **٦** «وسنُعاينُها (١٥) * فيما بعدُ، مواجَهَةً» (١٦)،
يعني بعدَ القيامة.

(١) ج: اعلم ان الكلام.
(٢) ط: وخصوصًا.
(٣) ب: –.
(٤) اذ قد (sic).
(٥) ج: –.
ط: ولا.

XII. CONCLUSION GÉNÉRALE. LA THÉOLOGIE EST LA PLUS NOBLE ET LA PLUS INSAISISSABLE DES SCIENCES

A. LA SCIENCE DIVINE SUPPOSE UNE CONNAISSANCE APPROFONDIE DES SOURCES

1 Le discours sur la science divine(46), et plus spécialement sur ce qu'il y a de plus subtil dans cette science, est difficile; **2** surtout pour qui ne s'est pas occupé des sources, dont la connaissance est indispensable à la compréhension de cette science, **3** telles que les livres philosophiques et les livres religieux (l'Ancien et le Nouveau Testament).

4 Et l'Apôtre, qui a dit que «c'est le Christ qui parle en lui»(47), a dit: **5** «En réalité, nous connaissons un peu parmi beaucoup(48), et nous voyons les choses comme une image et comme qui les voit dans un miroir. **6** Mais nous les contemplerons face à face plus tard»(49), c'est-à-dire après la résurrection.

(46) L'expression «la science divine» pourrait se traduire par «la théologie», à laquelle elle correspond aussi étymologiquement.
On notera qu'AL-ṢAFĪ n'utilise pas dans ce traité deux autres expressions courantes pour désigner la théologie: ni *ʿilm al-kalām*, expression courante chez les théologiens chrétiens de Bagdad (v.g. YAḤYĀ IBN ʿADĪ, et surtout ʿABDALLĀH IBN AL-ṬAYYIB) et chez les Musulmans; ni *al-lāhūt* (ou *ʿilm al-lāhūt*), expressions communes aujourd'hui à tous les Chrétiens arabes, mais ambiguë, puisque *lāhūt* signifie «divinité» (du Christ, etc.).
(47) Cf. 1 Cor 2/16, 7/40; 2 Cor 2/19.
(48) C'est-à-dire: «notre connaissance est limitée».
(49) Cf. 1 Cor 13/12.

(٦) ب: لا.
س ط: –.
(٧) ب: يستعمل.
س: يشغل.
(٨) ج: النبوية.
(٩) ب: والعتيقة.
(١٠) ط: –.
(١١) راجع أولى كورنثس ١٦/٢ و ٤٠/٧.
(١٢) ب: + في.
(١٣) ب: كالمرسوم.
(١٤) س: + شفاهًا.
ط: + الآن استشفافًا.
(١٥) ط: و.
(١٦) أولى كورنثس ١٢/١٣.

٢ – تعريف العلم الإلهي

٧ ثمَّ إنَّ العِلْمَ الإلهيَّ هو:
«حُصولُ أشرفُ المعاني في ذهن الإنسانِ».

٨ وإنَّ «أشرفَ المعاني»
(١٧) لا يَحصُلُ (١٨) إلاَّ في أشرفِ الأذهان.
٩ لأنَّ الاتِّصالَ يصِحُّ مع المُشابَهَة.
ويمتَنِعُ (١٩) مع (٢٠) المُنافَرَة.

٣ – ضرورة تطهير النفس والابتهال إلى الله، لفهم العلم الإلهيّ

١٠ فما (٢١) لم (٢٢) يُطهِّرِ الإنسانُ (٢٣)
نفسَه (٢٤) وعقلَه (٢٥)،
مِن مُلابَسَة اللذَّاتِ الحِسِّيَّة،
والاستِغْراقِ (٢٦) في الاشْتِغال بالأُمور العالَميَّة؛

أ٤٧ ظ ١١ ثمَّ يبتَهِلُ ١٧) * إلى الله (٢٧)
أنْ يَمْنَحَه فهمًا كافيًا،
١٢ كقول الرسول:
«مَن كان ناقصَ أدبٍ، فَلْيسألِ (٢٨) اللهَ» (٢٩)؛

B. DÉFINITION DE LA SCIENCE DIVINE

7 D'autre part, la science divine(46) c'est: «l'acquisition du plus noble des concepts par l'intelligence humaine».

8 Or, «le plus noble des concepts» ne peut être acquis que par la plus noble des intelligences.

9 Car l'union est possible quand il y a similitude, et est empêchée quand il y a dissimilitude.

C. PRIÈRE ET PURIFICATION DE L'ÂME SONT NÉCESSAIRES POUR COMPRENDRE LA THÉOLOGIE

10 Donc, tant que l'homme n'a pas purifié son âme et son intelligence, de l'attachement aux plaisirs sensibles, et de ce qui le plonge dans l'occupation des réalités du monde,

11 et tant qu'il n'a pas supplié Dieu de lui accorder une compréhension suffisante, **12** selon la parole de l'Apôtre: «quiconque manque de sagesse, qu'il [la] demande à Dieu»(50),

(50) Jc 1/5.

(١٧) ا: – (بياض قدره ٤ أسطر).
(١٨) ب: تحصل.
(١٩) س ط: ويمنع.
(٢٠) ب س ط: من.
(٢١) س: فكما.
ط: فيجب على الانسان.
(٢٢) ط: ان.
(٢٣) س: للانسان.
ط: –.
(٢٤) ب: –.
(٢٥) ب: عقله.
(٢٦) ج: الاستغراف (sic).
(٢٧) اس: + في.
ج: + تعالى.
(٢٨) ا: فليس.
س: فليسّل.
(٢٩) يعقوب ١/٥.

١٣ وإلاَّ (٣٠)، عَسُرَ (٣١) عليه إدراكُ
ما يُمكِنُ الإنسانُ (٣٢) إدراكَه
من هذا العِلْمِ الشريف.

* * *

١٤ فنسألُ (٣٣) اللّهَ (٣٤) الإرشادَ (٣٥) والإسعادَ (٣٦)،
في العِلْمِ والعملِ (٣٧). آمين (٣٨).

(٣٠) س: ولا.
ط: فلا.
(٣١) ب: فعسر.
س ط: يعسر.
(٣٢) س ط: الآن.
(٣٣) ا: فنسل.
ب: فلنسال.
ج: فلنسيل.
(٣٤) ج: + تعالى.
(٣٥) ج: + ونرجو من كرمه.
(٣٦) ج: الاسعاد والتوفيق.
(٣٧) ج: + ونصعد له التسبيح والتقديس بلا فتور وكسل من الآن والى ابد الابدين.
(٣٨) ا: + وله المجد والشكر الى ابد الابدين.
ب: + وله المجد والشكر الى الابد. امين. كملت بحمد الله تعالى.
ج: + تمت.

13 alors, il lui sera difficile de saisir ce que l'homme pourrait saisir de cette noble science.

* * *

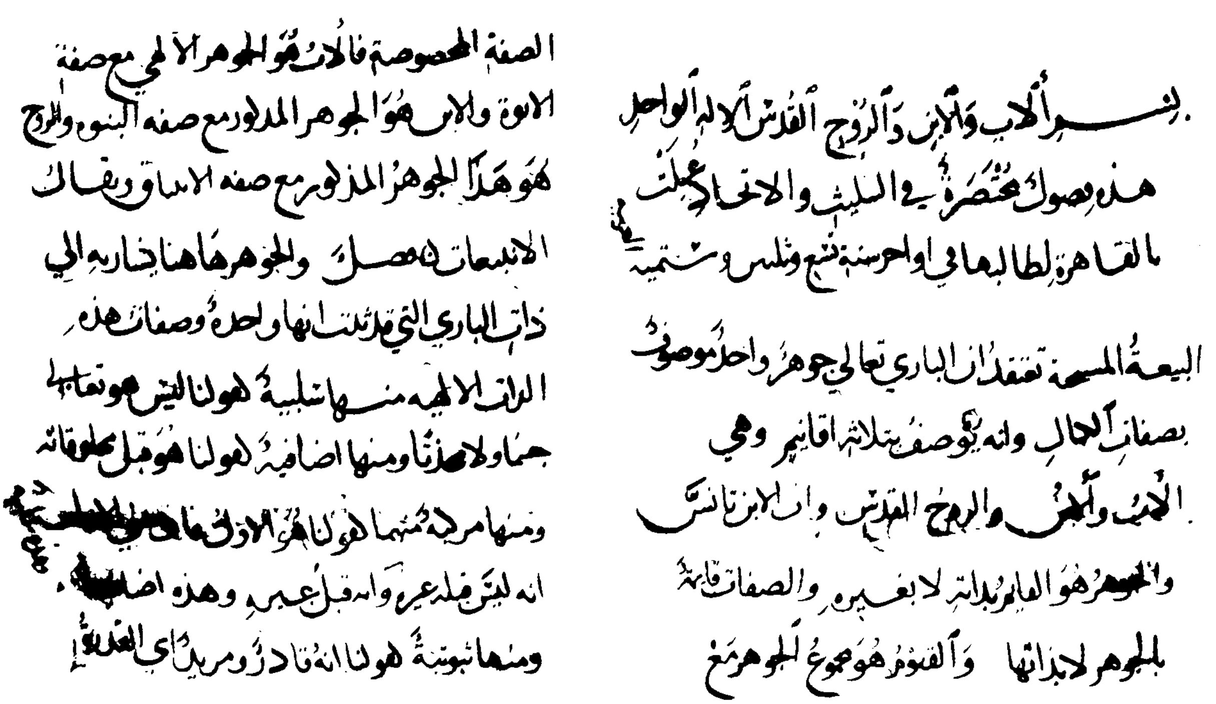
14 Demandons donc à Dieu de nous donner la guidance et le bonheur, en science et en acte. Amen.

الجزء الثاني: في الاتّحاد

DEUXIÈME PARTIE. L'UNION HYPOSTATIQUE

خاتمة الكتاب

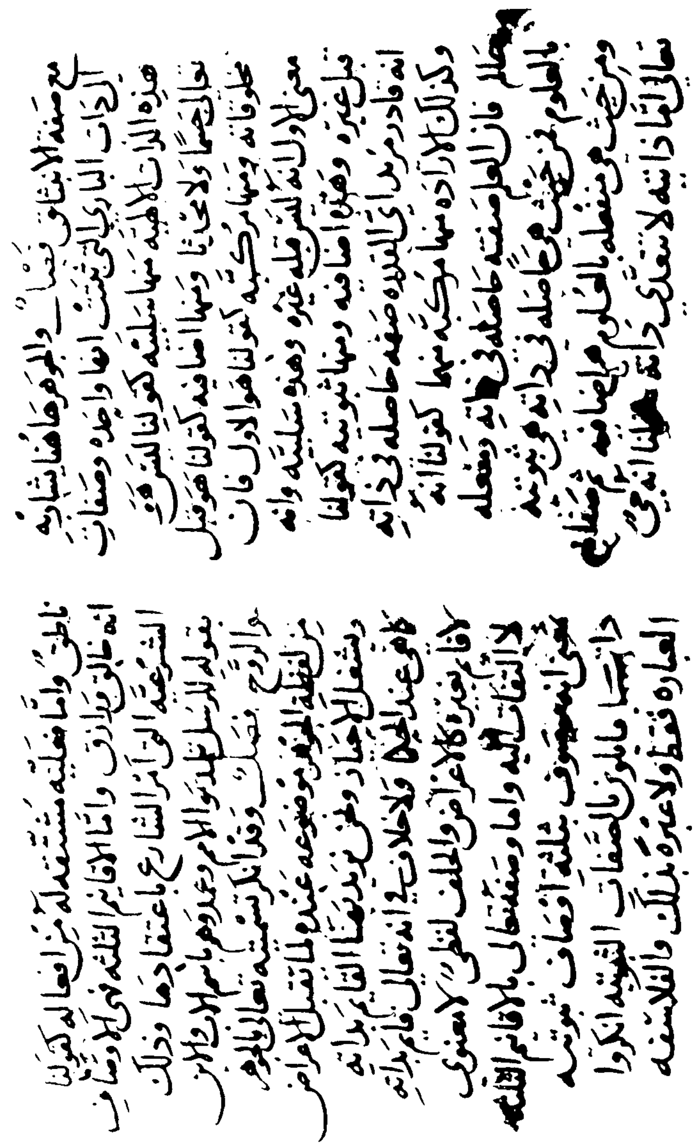
CONCLUSION GÉNÉRALE.


بسم الاب والابن والروح القدس الاله الواحد
هذه فصول مختصرة في التثليث والاتحاد عملت
بالقاهرة لطالبها في
البيعة المسيحية تعتقد ان الباري تعالى جوهر واحد موصوف
بصفات الكمال وانه يوصف بثلاثة اقانيم وهي
الاب والابن والروح القدس وان الابن
والجوهر هو القايم بذاته لا بغيره والصفات قايمة
بالجوهر لا بذاتها والاقنوم هو مجموع الجوهر مع

الصفة المخصوصة فالاب هو الجوهر الالهي مع صفة
الابوة والابن هو الجوهر المذكور مع صفة البنوة والروح
هو هذا الجوهر المذكور مع صفة الانبثاق ويقال
الانبعاث والجوهر هاهنا اشارة الى
ذات الباري التي مثلث بها واحدة وصفات هذه
الذات الالهية منها سلبية كقولنا ليس هو
جسما ولا عرضا ومنها اضافية كقولنا هو قبل مخلوقاته
ومنها مركبة منهما كقولنا هو الاول
انه ليس قبله غيره وانه قبل غيره وهذه اضا
ومنها ثبوتية كقولنا انه قادر ومريد اي

36

Vatican arabe 145 (Egypte, 13e siècle), fol. 35v-36r



Paris arabe 199 (Egypte, 13e siècle), fol. 2v-3r

LEXIQUE EXHAUSTIF ARABE-FRANÇAIS

1. Le lecteur trouvera ici un lexique de *tous* les termes utilisés dans cet opuscule, avec *toutes* leurs occurences; nous n'en avons exclu que quelques particules, telles que *ilā*, *ʿalā* et *min*; *wa-* et *fa-*. Nous avons exposé ailleurs en détail l'intérêt et le but d'un tel lexique, et en avons donné la justification concrètement; quiconque aurait des doutes sur l'utilité d'un tel instrument de travail, pourrait y recourir(1).

2. Le *classement* des entrées suit la règle habituelle des dictionnaires arabes. Les mots sont classés par racine; à l'intérieur de chaque racine, l'ordre est le suivant verbes, *maṣādir*, substantifs (singuliers, puis pluriels), adjectifs, particules.

3. Pour la *traduction*, nous avons suivi les règles suivantes:

a) Un même mot arabe est *toujours* traduit par le même équivalent français; sinon, cela est signalé.
b) Autant que possible, les mots arabes différents sont rendus par des équivalents français différents. Mais verbe et *maṣdar* sont souvent traduits identiquement par un infinitif.
c) Des renvois internes signalent synonymes et opposés.

4. Les *abréviations* utilisées sont les suivantes:

adj.	= adjectif	pl.	= pluriel
fém.	= féminin	qc	= quelque chose
litt.	= littéralement	qn	= quelqu'un
masc.	= masculin	subst.	= substantif

5. Pour les *références*, un exemple en expliquera le système. On trouve: مَعْنًى = 4/11.18², 8/8. Cela signifie que *maʿnā* se rencontre au ch. 4, versets 11 et 18 (deux fois); et au ch. 8, verset 8.

(1) Voir plus haut, Introduction, p. 53 note 174. Voir aussi notre exposé au congrès des études arabes chrétiennes (*supra*, p. 55, note 178), ch. 8, p. 103-110.

أ

ابد أَبَدِيَّة = l'éternité sans fin 6 13 (cf. أَزَلِيَّة).
ابو أَب = père (Dieu) 6 5.
الآب le Père (dans ce cas, conformément à l'usage des chrétiens, nous écrivons *al-Āb* avec allongement vocalique) 1 2.7, 2 15, 5 4.5, 6 7.
الآباء = les Pères, *i.e.* les prédécesseurs dans la foi chrétienne, caractérisés par leur science (8 28) et leur sainteté (9 21).
أُبُوَّة = la paternité 1 7.
اثر آثار (pl.) = les traces de Dieu dans le monde 9 9.22.
مُؤَثِّر = celui qui cause les traces 9 9.
اجل مِن أجلي = en ma faveur 9 7 (= Jn 5 39).
احد أَحَدٌ = le premier 9/2.
أحدٌ (pronom. après négation) = personne 4 30.
واحدٌ (pronom) = un 2 1, 4 19.26, 8 6.8.20.24.
واحدٌ (adj.) = unique 1 1, 6 9.15, 8/4.9⁴.11.16.31.34.35.
وَحْدَة = unité 8/22.
وَحْدانِيَّة = unicité 8/7.
وَحْدَهُ ou وَحْدَهَا = lui (ou elle) seul 9/11.21.
اتَّحَدَ = devenir un (ici = s'unir ensemble) 8/35.
اتّحاد الاثنين = union des deux 8 8.
اتّحاد شيء بشيء = union de… avec 7 1.3.4, 8 28², 9 1.8.
الاتّحاد = l'Union [hypostatique], l'Incarnation 8 17.24, 11/1.5.
مُتَّحِدٌ بـ = uni à 8/18.
اخذ أَخَذَه بـ = amener qn à 9 15.
مأخوذ من = pris de 4 14.
اخر الآخَر (subst. masc.) = l'autre 4 18.
الأخرى (subst. fém.) = l'autre 4 24.28.
آخَر (adj. masc.) = un autre 4 23.27.
أُخرَى (adj. fém.) = une autre 9 20.
أُخَر (adj. pl.) = d'autres 4 22.
المتأخِّرون (subst. pl.) = les Modernes 8 18; opposé à القدماء (= les Anciens).
ادب أَدَبٌ = ici: sagesse 12 12 (Jc 1 5).
اذ إذْ = puisque 4 18, 8 24, 9 10, 11 11.
اذا إذا = si (à noter que إنْ ne se rencontre pas dans notre traité; et que la réponse au « si », quand elle est éloignée, commence par فَ: cf. 4/17 et 11/13) 4/17.25.26, 11 13.
إذًا = donc (ici = alors) 4 19.
ازل أَزَلِيَّة = éternité sans commencement 6 13 (cf. أَبَدِيَّة).
إسْفيداج = céruse 4 12.
اصل أُصول (pl.) = sources [d'une science] 12/2.
أُصوليُّون (adj. pl.) = [les théologiens] des fondements de la religion 5/10.
الا إلاّ (après négation) = [ne…] que 11 14, 12/8, 8 18.
إلاّ أنّ = cependant 7 4.
وإلاّ (après une longue phrase négative) adverbe pléonastique, de renforcement 2 13.
الذي الّذي (pronom relatif masc.) 5/6, 8 30, 9/3, 11/2.3.
الّتي (pronom relatif fém.) 2/1.
الّتي (pronom relatif pl.) 2/14, 6/11.15, 12/2.
اله إلهٌ = Dieu 8 2.15.21, 10/3.
الإله = Dieu 6 1.3³.5.7³, 8/12².13², 9/1.2.11, 11 20.
آلِهَة (pl.) = dieux 6/4.8.
اللّٰه = Dieu 4/3, 5/3.4².6, 9 3.22, 11/22², 12 11.12.14.
إلهيّ = divin 1 7, 2 2, 6 11.15, 8 15.16, 12/1.7.
إلهيَّة = la divinité (= qualité de Dieu) 6/12, 8/3, 9 15.18, 10/4.
أُلوهيَّة = la divinité (dans le manuscrit C) 9 15.18.
لاهوت = Divinité, *i.e.* nature divine (toujours opposé à ناسوت) 7/4.7, 8/18.28.32, 9/1, 10/2.7.
اما أمّا … فَ = quant à 2/14, 3/5, 4/29.30, 5/1, 8/13.
إمّا … وإمّا = soit … soit 2/12-13, 14/9-11.
إمّا … أو = soit … soit 4 14.
ام أُمَم (pl.) = nations (se rencontre uniquement dans une citation de Mt 28/16) 2 15, 5/5.
امر أَمَرَ = ordonner, donner ordre 2/14.
أَمْر = réalité 4 8.
أُمور (pl.) = réalités 12 10.
امن آمَنَ = croire 9 19.
إيمان بـ = croire en 9 12.15.18.
الأمانة = le Credo 8/1.3.4.23.
آمين = Amen 12/14.
ان أنَّ = le fait que 5 1.

إنّما = en réalité 4/15, 8/7, 10/10, 12/5 (= 1 Cor. 13/12) [NB. sauf dans 8/7, nous avons toujours وإنّما].
انجيل الإنْجيل = l'Évangile 5/5, 8/1.3.7.23, 9/2.6.19.
انس إنْسِيَّة = humanité (dans le Ms. A) 10/8 (cf. إنسانيَّة).
النّاس (collectif) = les gens 9/2.12.17.
ناسُوت = Humanité, *i.e.* nature de l'homme (opposé à لاهوت) 7/4.5.6, 8/18.28.30, 32, 9/1, 10/2.7.
إنسان = homme 4/10, 7/1.3, 8/12².13.15.17.21, 28, 10/3.9, 11/12, 12/7.10.13.
إنسانيّ = humain 8/15.16, 11/18.20.
إنسانيَّة = humanité, *i.e.* qualité de l'homme (opposé à إلهيَّة) 7/1, 8/3, 10/5.8 (cf. إنسيَّة).
تأنَّسَ = se faire homme 1/3, 11/20.
تأنُّس = Incarnation (ou: se faire homme) 7/1, 9/1 (cf. اتّحاد).
مُتأنِّس = devenu (ou: devenant) homme 8/2.13, 9/2 (devenant).
او أوْ = ou, ou bien 4/9².24, 8/31, 11/14.
أو (en réponse à إمّا) = soit 4/14.
اول أوَّل = premier 2/4², 5/3, 11/2.
أُولَى (fém.) = première 5/2.
أَوْلَى = plus convenable 8/29.
آية آيات (pl.) = miracles (litt. signes) 5/2, 9/11.16.17.
اي أيْ = c'est-à-dire 2/7.
ايا إيّاه (pronom personnel séparé) = lui 5/6.
ايد تأييد = soutien 5/6 (Rm 1/9).
ايض أيضًا = en outre 4/22.

ب

بثق انْبِثاق = procession [de l'Esprit] 1/9.
بخل بُخْل = manque de générosité 11/14.
بدأ مَبْدَأ = principe (ici = début) 7/2.
مبادئ (pl.) = principes (ici = premiers éléments) 11/19.
بدن بَدَن = corps (toujours dans l'expression اتّحاد نفس الإنسان ببدنه) 7/3, 8/28, 9/8 (cf. جسم et جسد).
بذل بَذَلَ = faire don de 9 23.
برأ البارئ = le Créateur 1 1, 2 1, 4 15, 5 7, 9/8, 11 2.5.7.8 (cf. الخالق).
بسط بَسيط = simple (toujours avec ذات) 4/15.19.
بشر بَشَّرَ = annoncer (à la Vierge) 7 2.
بَشَريّ = humain (5/14).
تَبْشير = annoncer 5 6 (Rm 1 9).
بطل باطِل = faux (ici = absurde) 4/6.
بطن بَطْن = ventre 7/2.
الباطِن = l'intérieur [de l'homme] 9 20.
بعد بَعْدَ = après 4/22.23, 7/5, 8/5, 12 6.
ابْتَعَدَ من = s'éloigner de 8/26.
ابتعاد من = s'éloigner de 11/22.
بعض بَعْض (subst.) = partie 8/22.25; (adj.) = quelques 4/18.
بقي بَقِيَ = rester 4 16.20, 7/7.
باقٍ = le reste 4 26.
بلغ بَلَّغَ به إلى = faire parvenir 11/20.
بُلوغه به إلى = faire parvenir 11 19.
بُلوغ الشيء = atteindre 9 22, 11 18.
بنو ابن = fils 9/3.
الابن = le Fils 1/2.3.8, 2/15, 5 4².5.6, 6/5.7, 7/1.
بُنُوَّة = filiation 1/8, 8/20.
بهر باهِر = éclatant (toujours avec الآيات) 9/16.17.
بهل ابْتَهَلَ إلى = supplier [Dieu] 12 11.
بولص = Paul 5/6.
بيض بَياض = blancheur 4 12.
أبْيَض = blanc 4/12.
بيع بِيعَة = Église, *i.e.* communauté des croyants 1 1.
بين بَيْنَ = entre (9/13³), parmi (8 26).
بَيَّنَ = montrer 5/8.11.
تَبَيَّنَ = être montré 5/1.

ت

تلك (pronom pl.) = ceux-là 10 7.
تلمذ تَلْمَذَ = faire des disciples (Mt 28 19) 2 15, 5/5.
تلاميذ (pl.) = disciples 9/15.
تمم تامّ = parfait 7/1.
التوراة = la Torah 11 12.

ث

ثبت ثَبَتَ أنّ = il a été établi 2/1, 4/7, 5/2.14.
ثُبوت في = persister dans 9/23.
ثُبوتيّ = positif (toujours avec صفات = attributs) 2/6.10, 3/5.6.7, 4/21.29.
ثابتٌ = établi 9/19.
إثبات = établir 4/22^2.23^2.
ثلث ثلاث = trois 1/2, 2/14, 3/5^2, 5/1^2.2.9.12, 6/4.8, 8/32.33, 9/1.
ثالثٌ = troisième 5/6.10, 9/15.
ثم ثُمَّ = et 12/11.
ثُمَّ إنّ = d'autre part 12/7.
ثني اثنان = deux 8/8.
ثاني = deuxième 5/5.7, 9/8, 11/9.17.
اثْنَيْنيَّة = dualité 8/7.25.

ج

جذب اجْتِذاب إلى = attirer 9/12.
جزء جُزْء = partie 4/9.
أجزاء (pl.) = parties 8/14.
جسد جَسَد = corps (ici, toujours opposé à نفس = âme, sauf dans la citation) 7/5.6.7, 8/30, 10/8^2 (citation); cf. جِسْم et بَدَن.
جسم جِسْمٌ = corps 2/2, 10/10^2; cf. بدن et جسد.
جمع أَجْمَعَ على = être unanime 8/28.
جامع (adj.) = catholique, universel 8/1.
جَميع (adj.) = tous 5/3 (= Ps 32/6), 9/17.
أجمع (adj.) = entier 9/15.
مجموع = somme (ici : de la substance et de l'attribut spécifique, ou de l'âme et du corps) 1/6, 8/30.
جند جُنود (pl.) = armées 5/3 (= Ps 32/6).
جهل جاهِل = ignorant 4/5.
جود جُود = qualité de donateur 6/13, 11/3.4.8.13.
جائد = donateur 11/5.6^2.
جوهر جَوْهَر = substance 1/1.4.5.6.7.8.9, 2/1, 3/1^2, 6/10.11.15, 8/9^2.10.11^2.15.21.30.31^2.32^3.34.35^2.
جَواهِر (pl.) = substances 8/32.33.
جَوْهَرِيَّة = substantialité 8/6.

ح

حبل حَبَل = concevoir 9/3.
حتى حَتَّى = à tel point que 9/22.23
= pour 11/20.
حدد حَدَّ = définir 4/15.
حَدّ = définition 4/9^2.
حدث الحَديثة = le Nouveau Testament 12/3.
مُحْدَث = qui n'est pas créé 2/2.
حسس حِسّيّ (adj.) = sensible 12/10.
حصل حَصَلَ = être acquis 12/8.
حُصول = acquisition 12/7.
حاصِلٌ في = résultant 2/7.9.10, 9/20.
حفظ sauvegarder 8/24.26.
حقق حَقّ = vérité 8/34.
حَقائق (pl.) = réalités 8/26.
تَحْقيق = vérifier 5/14.
حكم حِكْمَة = sagesse 6/12.
حِكَميّ = philosophique 12/3; cf. فلسفي.
حُكَماء (pl.) = philosophes 3/2, 5/7, 9/8; cf. فلاسفة.
حمل حَمْلاً في = porté dans 7/2.
حوج احْتاج إلى = avoir besoin de 4/23; cf. افتقر إلى (= il faut).
حول حالٌ = ici : situation, condition 11/21^2.
في حال = au moment 7/2.5.6.
أحْوال (pl.) = modes [de l'essence] 4/20.
اسْتِحالة = altération 8/26.35.
حيي حيّ = vivant [comme attribut de Dieu] 2/12, 5/11, 6/1.3.
حَيَوان = animal 4/10.
حيث مِن حَيْثُ = en tant que 2/10.11.
حيز أحياز (pl.) = espaces 3/1.
حين حينَئِذٍ = alors 9/5.

خ

خبر خَبَر = récit [ce qu'a raconté] 5/2.
إخبار ب = informer 9/2.
خدم خَدَمَ = servir 5/6.
خرج لا يَخْرُجُ عن = ne peut être que 4/13.
خصص خصَّ ه ب = être propre à 4/23.27.
= attribuer en propre à 6/15.
خاصٌّ ب = spécifique 6/10, 9/9.11, 10/4.

خاصَّة = propriété 6/15.
مخصوص = qui est propre à 1/5, 9/9.
خلف خُلْفٌ = opposition 3/4.
خِلاف = désaccord 3/3.
اخْتَلَفَ = être en désaccord sur 8/5.
مُخْتَلِف ب = différent quant à ... 6/10.
خلق خَلَقَ = créer 11/12.
خِلْقة = capacité de créer 6/12.
خالِق = créateur [attribut divin] 2/13, 10/6, 11/11; cf. بارِئ.
مخلوق = créature 11/11.
مخلوقات (pl.) = créatures 2/3.
خلو لا يَخْلُو أنْ يَكُونَ = être nécessairement 8/31.

د

داوُد = David [auteur des Psaumes 15 et 32] 5/3, 7/8.
دبر تَدْبير = Économie 9/4.
درك إدْراك = saisir (ici = comprendre) 12/13^2.
دعى دَعَى = nommer (يُدعَى اسمُه = on lui donnera le nom de) 9/3 (= Mt 1/23).
ادَّعَى = prétendre 9/14.
دقق أدَقّ = le plus subtil 12/1.
دلل دَلَّ على = indiquer 6/2.6.
دالٌّ على qui indique 4/11.17, 9/6.
دَليل = preuve 4/22.23^2.27, 9/22.
دليل على = preuve 4/1, 11/5.9.
أدِلَّة (pl.) = preuves 4/22.
اسْتَدَلَّ به على = démontrer 8/27, 9/8.
اسْتِدْلال على = démonstration 9/1.9.
دون دُونَ = à l'exclusion de 8/16, 9/23.
دين دينيّ = religieux 12/3.

ذ

ذكر ذَكَرَ = mentionner 8/7, 11/1.
مَذْكور = mentionné 1/8.9, 11/19.
ذَلِكَ (adj.) = ce 4/14; (pronom) = cela 2/15, 3/6, 4/2, 6/13, 8/23, 9/6.
ذهن ذِهْن = intelligence 12/7; cf. عقل.
أذهان (pl.) = intelligences 12/8.

ذو ذات (fém.) = essence 1/4.5, 2/1.2.7.9.10.12, 3/2.3, 4/14.15.19^2.20.22.24.25.27.28, 5/8^2, 11/7.8.
ذَوات (pl.) = essences 9/23, 11/6.7.
ذاتيّ = essentiel 2/12, 3/5, 4/1.

ر

رَأْس = tête 9/5 (= Jn 19/30).
رأى رَأى = voir 7/8 (= Ps 15/10), 9/5 (= Jn 19/28); cf. نظر (= voir) et عاين (= contempler).
مِرْآة = miroir 12/5 (= 1 Cor. 13/12).
ربب رَبّ = Seigneur 8/4.
رجع رَجَعَ إلى = se ramener à 11/1.
مَرْجِع = point de référence 4/19.20.
رحم رَحْمَة = miséricorde 6/12.
ردف مُرادِفٌ ل = synonyme de 5/4.
رزق رازِق = bienfaiteur [attribut de Dieu et du Christ] 2/13, 10/6.
رسل أرْسَلَ إلى = envoyer 9/15.
رِسالة = qualité de qui est envoyé, mission envoi 9/14.
الرسائل = les Épitres 5/6, 8/1.3.7.23, 9/6.
الرسول = l'Apôtre [Paul ou Jacques] 12/4.12.
الرُسُل (pl.) = les Apôtres 2/15, 9/13.14, 10/8; cf. تلاميذ.
رشد إرشاد = guidance 12/14.
ركب مُرَكَّب من = composé de 2/4.8, 4/15.
رود أراد ب = vouloir dire 3/2.
إرادة = volonté 2/7.
مُريد = voulant [attribut de Dieu] 2/6, 4/1.
روح رُوح = esprit 5/3, 5/4 (= Ps 32/6), 5/6 (= Rm 1/9), 9/5 (= Jn 19/30).
الروح القُدُس = l'Esprit-Saint 1/2.9, 2/15, 5/4.5, 6/5.7.
روض رِياضة = exercice [spirituel] 9/20.

ز

زود زيادة على = ajouter qc à 5/9.13.
زول لم يَزَلْ = ne pas cesser de 7/4, 9/4.

س

سَ = marque du futur 9/2, 12/6 (= 1 Cor. 13/12).

سأل سَأَلَ = demander 12/12.14.

سبب أسباب (pl.) = motifs 11/1.

سعد إسْعاد = donner le bonheur 12/14.

سلب سَلْبيّ (adj.) = négatif [toujours avec صفة = attribut] 2/2.4, 4/30.

سلط سُلْطان = pouvoir 9/11.

سلم أَسْلَمَ = livrer [ici: l'esprit] 9/5 (= Jn 19/30).
مُسْلِم (subst.) = Musulman 3/7.

سمو سَمَوات (pl.) = cieux 5/3.

سمي إسْم = nom 2/15, 5/5, 9/3.12.
تَسْمِيَة = nommer (ici = appeler) 3/1.

سند اِسْتَنَدَ إلى s'appuyer sur 8/24.

سهل أسهَلُ = plus facile 8/27.

سيم لاسِيَّما = surtout 4/3, 12/2;
= et plus spécialement 12/1.

ش

شبه شِبْه = ressemblance 11/12.
مُشابَهَة = similitude 11/12, 12/9.

شرط مَشْرُوط.ب = conditionné par 4/29^{2}.

شرع الشارِع = le Législateur 2/14, 6/15.
شريعة = Loi-révélée 5/4.
شرعيّ = révélé 2/14.

شرف شَرَفٌ = honneur 11/13.
شريف (adj.) = noble 12/13.
أشْرَفُ = le plus noble 12/7.8^{2}.

شغل شَغَلَ = occuper [ici: un espace = الأحياز] 3/1.
اشتغل ب = s'occuper de 12/2.
اشتغال ب = s'occuper de 12/10.

شقق مُشتَقّ من = dérivé de 2/13.

شهد شَهِدَ = être témoin de 5/6 (= Rm 1/9), 9/2; rendre témoignage 9/7 (= Jn 5/39), 9/19.21.
شاهِدٌ ب qui est témoin de 11/21.

شهر مشهور = bien connu 8/34.

شور أشار ب إلى = désigner 2/1, 5/4.

شيأ شَيْء = chose 4/4.13.14, 9/4^{2}.5, 10/1.
أشياء (pl.) = choses 12/5.

مَشِيئة = volonté 6/12, 8/6.9.15.20, 9/11.

ص

صحح صَحَّ = être possible 5/9, 8/11.12.13.35, 10/1.2.3, 12/9; cf. أمكن.
صِحَّة = être possible 4/1, 8/14;
= être vrai 9/21.

صدق صَدُقَ = être véridique 4/16.
صِدْق = véracité 4/4.8.13, 5/2.14, 9/19.
صادق = véridique 4/5.7.14.
صدَّقَ = croire qn 9/10^{2}.

صَعْب = difficile 12/1.

صفي تَصْفِيَة = purification 9/20.

صلب صُلِبَ = a été crucifié 10/8.
مصلوب = crucifié 10/6.

صنف أصناف (pl.) = catégories 9/17.

صير مَصِير = le fait de devenir 8/8.24.

ض

ضدد ضِدّ (adj.) = être opposé à 11/11.
ضِدّ (subst.) = l'opposé 11/11^{2}.
مُضَادَّة = opposition 11/10.

ضرر ضَرُورة = nécessité 5/13.

ضعف ضَعْف = faiblesse 10/8.
ضعيف = faible 8/19.

ضمن تضمَّنَ = contenir 8/1.4, 9/6; le sujet est soit l'Écriture (8/1, 9/6), soit le Credo (8/4).

ضيف إضافيّ = relatif [attribut] 2/3.5.11, 4/29^{2}.30.

ط

طبع طبيعة = nature [humaine] 11/4.
طبائع = natures [des hypostases] 8/26.

طبق مطابقة = conformité 4/8.
مُطابِقٌ ل = conforme à 4/9.

طرق طريق (fém.) = voie [au sens abstrait] 9/8.20.21.
طُرُق (pl.) = voies [au sens abstrait, *i.e.* moyens] 9/1.

طهر طهَّر = purifier 12/10.

طوع طاعة = obéissance 9/23.

طول طويل = grand [de taille] 10/9.10.

ظ

ظهر ظَهَرَ = se manifester 9/2.22.
أظهَرُ = le plus manifeste 8/27.

ع

عبد عِبادة = adoration 11/22^{2}. .

عبر عِبارة = expression 3/6; cf. لفظ et معنى.

عتق العَتِيقة = l'Ancien Testament 12/3.

عجز عَجْز = impuissance [attribut en contradiction avec Dieu] 11/14.
عاجِزٌ = impuissant 4/5.
مُعجِز (adj.) = merveilleux 10/4.

عدم عَدَمٌ = néant; ici مع عدم الآخَر = sans que l'autre ne s'y trouve 4/18.
أعدَمَ = réduire à néant 11/11.

عدي تَعَدَّى = dépasser qc 2/12.

عذر العَذْراء = la Vierge [Marie] 7/2 et 10/6 (= مريم العذراء), 9/3 (= Is 7/14).

عرض أعراض (pl. de عَرَض) = accidents 3/1.3, 4/14.

عرف مَعْرِفة = connaissance 4/27; cf. علم.

عزل المعتَزِلة = les Mu'tazilites 3/7.

عسر عَسُرَ على = être difficile 12/13.

عظم عَظَمَة puissance 6/13.

عقب cf. يعقوبيّة.

عقد اعتقد = tenir fermement [*i.e.* croire] 1/1; cf. آمَنَ.
اعتقاد = tenir fermement [*i.e.* croire] 2/14; cf. إيمان.

عقل عَقْل = intelligence 5/8, 12/10; cf. ذِهْن.
عُقول (pl.) = intelligences 5/14.
عاقِل لِ = qui intellige 5/8.
معقول لِ = qui est intelligé par 5/8.

علق متعلِّقٌ ب = dépendant de 2/9.11.

علم عَلِمَ = connaître 4/25^{2}.26^{2}, 12/5.
إعْلَمْ أنَّ = sache que 6/1.10, 8/1, 10/1.
عِلْم = science 2/9, 8/20, 12/1.7.13.14.
العِلْم الاهي = la science divine, *i.e.* la théologie 12/1.7.(13).
عالِم = savant [attribut de Dieu] 2/8, 4/5.7.18, 5/11, 6/1.3.
العُلَماء (pl.) = les Docteurs [= les Ulémas chrétiens] 8/28, 11/1.
المعلوم = le connu 2/9.11.
عالَم = monde 9/15.
عالَميّ = du monde [mondain] 12/10.

علي تَعالَى = le Très Haut (sans substantif) 2/2.12, 3/1.3.5, 4/1.17, 5/11.12, 6/4.8.
الباري تعالى = le Créateur Très Haut [NB. on rencontre six fois الباري sans تعالى] 1/1, 5/8, 11/5.
تعالى عن = il est au-dessus de 11/15.

عَمَّانوئيل = Emmanuel 9/3 (= Mt 1/23).

عمد عَمَّدَ = baptiser (dans Mt 28/19) 2/15, 5/5.
اعتَمَدَ على = se baser sur 8/23.
اعتماد على = se baser sur 5/14.

عمل عَمَلٌ = faire 9/16.
في العلم والعمل = en science et en acte 12/14.
أعمال (pl.) = actions 9/10 (= Jn 10/38).

عند عِنْدَ (suivi d'un nom de personne) = pour qn 3/1.2.

عني عَنَى = vouloir dire 8/10, 9/1.
يَعْني = c'est-à-dire 12/6.
مَعْنًى = concept 2/5, 3/7, 4/11.18^{2}, 8/8.
مَعْنًى (après بِ) = sens 3/5, 8/17.
معاني (pl.) = concepts 4/17, 6/2.6, 12/7.8.
معنويّ = dans le sens 3/4; opposé à لفظيّ (= dans les termes).

عين عَيْن الـ = lui-même 4/22^{2}.
عايَنَ = contempler 12/6 (= 1 Cor. 13/12); cf. رأى (= voir) et نظر (= voir).

غ

غرق استغراق في = être plongé dans 12/10.

غبي غاية الـ = le summum de 11/13.20.23.

غير غَيْر (+ adj.) = ne pas 4/29.
بغير = sans 8/35.
غير (+ nom ou pronom) = autre que, différent de 1/4, 2/5^{2}, 3/3, 4/18.23.28 (= différent de) 29^{2}, 11/22.

مُتَغَاير (adj.) = différents les uns des autres 4/17.19, 6/2.6.

ف

فَ = 1) donc 1/7, 4/5.7.16.20.24, 5/4.13, 8/32, 9/5.17.19, 12/10.
= 2) en effet 4/22, 9/7.
= 3) en sorte que 8/28.
= 4) alors 8/6.35.
= 5) en réponse à أمَّا 2/14, (3/5), 4/29.30, 5/1, 8/13.
= 6) non traduit 8/9.13.

فإنَّ = en effet 2/5.9, 5/4, 7/7, 8/12, 9/14; cf. لأنَّ = car, parce que.

فتّش = scruter 9/7 (= Jn 5/39).

فِرْدَوس = paradis 7/7.

فرع مُتَفَرِّع من = dériver de 5/13.

فرق فَرْق بين = différence entre qn et qn $9/13^2$.
مُفارَقة = séparation 7/6, 9/23.

فسد فَسَاد = corruption 7/8 (= Ps 15/10).

فسر تَفْسِير = interprétation 9/3 (= Mt 1/23).

فسح تَفَسُّح = licence de mœurs 11/23.

فضل أفْضَلُ = le meilleur $11/5.6^2.7$.

فعل فَعَلَ = faire 9/2.11.17; cf. عمل.
فِعْل = action [dans le Christ] 8/9.15.
أفعال (pl.) = actions 2/13, 10/4.5; cf. أعمال opposé de انفعالات.
فِعْلي = actif 2/13.
انفعالات = passions 10/5; opposé de أفعال.

فقر افتقر إلى = il faut 4/22.27; cf. احتاج إلى (= avoir besoin de).

فقط فَقَطْ = seulement 3/6, 8/25.

فكر مُفَكِّر = penseur 10/9.10.

فل فَلْ = marque du jussif 12/12 (= Jc 1/5).

فلسف فَلْسَفِيّ = philosophique 8/5; cf. حكمي (= philosophique).
فَلاسِفَة (pl.) = philosophes 3/7; cf. حكماء (= philosophes).

فهم فَهْم = compréhension.

ق

قَبْر = tombeau 7/7.

قبل قَبِلَ = accepter 3/1, 7/2.
قَبْلَ = avant $2/3.5^2$, 7/5.
مُقَابِل = ce qui est opposé 4/4.

قد 1) (+ présent) = peut-être 4/18.
2) (+ passé) = en effet 5/8.11.
3) (+ passé) = non traduit 2/1, 3/1, 5/14, 8/28.35, 9/2.6.21, 11/1.12.

قدر قُدْرة = puissance 2/7, 6/12.
قادِر = puissant 2/6, 4/1.5.7.18, 5/11, 6/1.3.
أقْدَرَه على = donner pouvoir de 9/16.

قدس قِدِّيس (adj.) = saint 8/28.

قدم القُدَماء (pl.) = les Anciens 8/17; opposé à المتأخِّرون (= les Modernes).
تَقَدَّم = être [dit] précédemment 5/14.
المُتَقَدِّمون (pl.) = ceux qui ont précédé 11/21.

قرب أقْرَبُ = le plus accessible 8/29.
مقرَّب = proche de 11/12.

قَرَنَ = associer à 9/12.

قسم قِسْم = catégorie 11/1.17.
أقسام (pl.) = catégories 5/2.

قَصَدَ = avoir pour but de 8/26.

قصر قصَّر عن = être incapable de 11/18.19.

قصى أقْصَى, ici إلى أقصاها = jusqu'au bout 9/21.

قلل قَلِيل (subst.) = un peu 12/5; opposé à كثير.
أقَلّ = moins 5/1.
الأقَلُّون (pl.) = un tout petit nombre 11/19; opposé à الأكثرين (= le plus grand nombre).

قنم قُنُوم = hypostase 1/6, $8/9^2.10.16^2.17.18.21$.
أقانيم (pl.) = 1/2, 2/14, 3/5, 5/1, 6/10.14.15.
قُنُومِيَّة = hypostaséité 8/6.

قود اِقْتَادَه إلى = amener qn à 9/18.

قول قال = dire 4/2, 7/7.8, 8/6.9.15.17.18.20.27, 9/5.7.10, 10/6.8.9, 11/12, 12/4.
قال ب = affirmer 8/22.25.
قَوْل (subst.) 1) parole 5/3.5.6.14, 12/2.
2) discours 4/8.9.
3) opinion 8/19.36.
قَوْل (infinitif + pronom) = lorsqu'[il] dit 2/15, 6/1.5, 9/3.
كقولنا = comme lorsque nous disons 2/2.3.4.6.8.12.13, 4/10.12.
أقوال (pl.) = paroles 5/7.10.
أقاويل (pl.) = discours 4/13.
قائل = qui dit, qui affirme 3/6, 8/33, 12/4.

قوم قام, ici قامت السموات = les cieux ont été stabilisés 5/3.

قِيامة = résurrection 7/5, 12/6.
قائم ب = subsistant par 1/5, 3/3.
قائم بذاته = subsistant en soi 1/4, 3/2.3, 8/18.
تَقَوَّم من = se constituer de 8/35.
مُتَقَوِّم من = constitué de 8/11.

ك

كَ 1) = comme 2/2.3.4.6.8.12.13, 4/10.12, 9/3.13, $12/5^2$.
2) = telle 5/3.5.6.
3) = selon 12/12.

كتب كُتُب (pl.) = livres 8/14, 9/7 (= Jn 5/39), 11/21, 12/3.3.
مَكْتوب = être écrit 9/5.

كثر كَثْرَة = ici : extrême 11/23.
الكثير (subst.) = ici : beaucoup 8/24, 12/5.
كثير (adj.) = multiple 4/17, 6/9, 11/1.
أكثَرُ = plus 5/1.
= la plupart 9/6.
الأكثَرون = le plus grand nombre 11/20; opposé à الأقلّون (= un tout petit nombre).
مُتَكَثِّر = nombreux 4/19.

كذب كذَّبَ = considérer mensonger 4/4.
كَذِب = mensonge 4/3.
كاذب (subst.) = menteur 4/2.
كاذب (adj.) = mensonger 4/5.

كذلك = ainsi 8/23.
= de même 2/7.

كفى كافٍ = suffisant 12/11.

كلل الكُلّ (subst.) = le tout 8/14.22.
كُلّ (adj.) = tout 4/14, 8/1.6, 9/5.
كُلّ واحد من = chacun des 4/18.23.24.27.28, 6/14.15, 8/11.
كُلِّيّ = total $8/17^2$.

كلم كَلِمَة = parole 5/3 (= Ps. 32/6).4; cf. لفظ et لفظة (= terme).
كلام = discours 12/1; cf. قول (= discours).
مُتَكَلِّمون = théologiens 5/10.

كما كَمَا = comme 3/2, 7/7.8, 8/3.4, 9/5.19, 10/8.9.
كما أنَّ = de même que 8/14.
كما ... كذلك = de même que ... ainsi 6/1...5.

كمل كمال = 1) perfection 1/1, 5/12, 11/13.18.19.20.
= 2) achèvement 9/4.
أكمَلَ = achever 9/5.
تكميل = achever, achèvement de $11/4^2$.

كون كان = était, devrait être [jamais utilisé comme auxiliaire] $4/5^2.17.24.25.27$, $8/32^2.34$, 10/2, $11/8.13^2$, 12/12.
يكون = est [jamais utilisé comme auxiliaire] 4/9.11.14.19.20, 6/4.8, 8/31.
كَوْن (infinitif) = c'est le fait que 9/15.

ل

لِ = pour 9/15, 11/4.

لا (+ verbe) = ne pas 2/12, 4/3.13.19, 5/9.14, 6/1.5, 8/31, 11/14, 12/8.
(+ subst.) = négation $3/3.4^2.6$, 5/13, 8/7.33.
(+ préposition) = négatif 1/4.5, $10/10^2$.
لا ... ولا ni ... ni 5/1, 7/5-6.
ولا (après négation) = ni 2/2, 5/9.

لأجل = à cause de 11/3.4.

لأنَّ = 1) car 4/3.4.14.18.19, 6/9.15, 8/7, 11/10, 12/9; cf. فإنَّ (= en effet).
= 2) parce que 4/22.29, 8/8.

لبس مُلابَسَة = attachement à 12/10.

لحق لاحِقٌ ب = qui se rattache à 10/5.

لذذ لذَّات (pl.) = plaisirs 12/10.

لذلك = c'est pourquoi 8/9, 9/7; cf. لهذا.

لَزِمَ = idée de conséquence nécessaire et inéluctable; cf. وجب.
لزم = doit nécessairement 4/4.
لزم = entraîne nécessairement 6/1.5 (en français 6/4.8).
لزم = il fallait nécessairement 11/8.

لصص اللِّصّ = le larron [bon, sur la croix] 7/7.

لفت اِلْتِفَات, ici لا التفات إليه = on n'y prêtera pas attention 3/4.

لفظ لَفْظ = terme 8/7; cf. كلمة (= parole).
لَفْظَة = terme 3/1, 5/4; cf. كلمة (= parole).
ألفاظ (pl.) = termes 8/5.
لَفْظِيّ = dans les termes 3/4; opposé à معنويّ (= dans le sens).

لكِنْ = mais 10/7.

لَمْ = négation, suivie d'un verbe au présent 4/30, 7/4.8, 8/18, 9/4.10, 12/2.10.

لَمَّا = quand 7/7, 9/5, 11/18.
لمَّا كان = étant donné que 4/27, 10/2.

لهذا = c'est pourquoi 7/8, 9/10, 10/6; cf. لذلك.

لو فَلَوْ ... ف = si donc ... 4/5, 4/24-25.
لَوْلا أنّ ... ف = s'il n'était pas ... 8/11.
ليس لَيْسَ = 1) n'est pas 2/2, 4/28.29, 8/17, 9/10, 11/11.
= 2) il n'y a pas 2/5.
= 3) simple négation 4/2.

م

ما = 1) pronom relatif impersonnel = ce que 3/1, 4/8.16, 5/3.5.6.14, 8/1.27.29, 9/1.2, 10/1, 12/6.13.
= 2) négation (avec un verbe au passé) 8/11.
= 3) tant que [*i.e.* طالَما] 12/10.
مثل مِثْل = image 12/5 (= 1 Cor. 13/12).
أمثال (pl.), ici أمثال ذلك = etc. 6/13.
تَمْثِيل = représenter, représentation 8/28.29.
مجد تَمْجِيد = glorification 4/3.
مدح مَدِيح = louange 4/3.
مَرْيَم = Marie (toujours suivi de العذراء = la Vierge) 7/2, 10/6.
مسح المَسِيح = le Christ 5/5, 8/8.28.30.32.36, 10/2.8, 12/4.
المَسِيحيُّون (subst.) = les Chrétiens 11/21; cf. نصارى (= Chrétiens).
مَسِيحيّ (adj.) = 1) chrétien 1/1.
= 2) christique [*i.e.* du Christ] 9/1.
المَسِيحية = 1) le christianisme 9/21.
= 2) la christéité 8/20.
مسك تَمَسُّك ب = s'accrocher à 9/23.
مصر مَصِير = le fait de devenir 8/8.24.
مَضَى إلى = (s'en) aller à 7/7, 9/17.
مع = avec 1/6.7.8.9, 4/18, 6/15, 9/3, 12/9².
مكن أَمْكَنَ أن (verbe impersonnel); cf. صحّ (= il peut) = il est possible que 4/19.
= il peut 12/13.
مُمْكِن = possible 11/9.13.
ملك المَلَكِيَّة = les Melkites 8/15.
مَنْ = celui qui 3/1, 4/4, 5/2.14, 8/22.25, 12/2.5.12.
مِنْ مِنْها ... ومِنْها = certains ... et certains 2/2.3.4.6.8.
مَنَحَ = accorder 12/11.
مُنْذُ = depuis 7/2.
منع مَنَعَ = empêcher 11/14.
مانِعٌ من = obstacle à 11/10.
اِمْتَنَعَ من = être empêché de 12/9.
= s'abstenir de 9/14.
موت مات = être mort 10/8.
مَوْت = mort 7/5.6.
مائت = mortel 10/6.
ميز مُتَمَيِّز (adj.) = distinct 8/10.
ميل أمالَ = incliner [la tête] 9/5 (= Jn 19/30).

ن

نبأ نَبِيّ = prophète 7/8.
أنبياء (pl.) = les Prophètes 9/5.13, 11/19.
نُبُوّات (pl.) = prophéties 5/3, 9/2.4.6.
نَحْنُ = nous 3/2.
نسب نَسَبَ له = attribuer à 4/3.
نسب إلى = attribuer à 9/14.
بالنِسْبَة إلى = en ce qui concerne 11/21.
النسطوريّة = les Nestoriens 8/20.
نسك تَنَسُّك = ascétisme 11/23.
نصر نَصارى = Chrétiens 8/1; cf. مسيحيّون (= Chrétiens).
نطق ناطِق = rationnel (attribut) 2/12, 4/10².
الناطق في = qui parle en 12/4.
نظر نَظَرَ = voir 12/5² (= 1 Cor. 13/12); cf. رأى (= voir) et عاين (= contempler).
نَظَرِيّ = théorique 9/20.
نفر مُنافَرَة = dissimilitude 12/9.
نفس نَفْس = 1) âme 7/3.5.6.7, 8/28.30, 9/8, 10/10², 12/10.
نَفْس = 2) (lui-)même 4/8.19.
نُفُوس (pl.) = (eux-)mêmes 4/3.
نقص نَقْص = 1) infinitif = ôter qc à qn 5/9.12².
= 2) subst. = imperfection 11/15.
ناقِص = qui manque de 12/12 (= Jc 1/15).
نكر أَنْكَرَ = refuser de 3/1.6.7, 4/30.
إنْكار = refuser de 3/7.

هـ

هذا 1) Pronom = ceci 4/6, 8/36, 9/13, 10/9, 11/8.21.
2) Adj. = ce 1/9, 6/15, 12/13.
هذه = 1) Pronom fém. = celle-ci 9/3.

= 2) Adj. fém. = cette 2/2, 9/21.
= 3) Pronom pl. = ceux-ci, celles-ci 2/5², 4/21, 10/7.
= 4) Adj. pl. = ces 4/19, 5/9.12, 6/2.6.
هذان = Adj. duel = ces deux 4/13.
هَكَذا = ainsi 6/5.
هُما = pronom personnel duel = eux deux 8/11.30, 11/15.
هُنا = ici 8/10.
هَهُنا = ici 2/1.
هُوَ = copule 1/4.6.7.8.9, 2/2.3.4, 4/8.16, 6/3³.15, 7/1, 8/8.18.24.29.36, 9/5, 10/6.10, 11/4.5, 11.15, 12/4.7.
الذي هو = à savoir 8/30.
وهو = 1) et ceci est [= وهذا هو] 5/2, 8/16.34, 9/13.
= 2) à savoir [= أيْ] 11/3.4.
= 3) alors qu'il était 7/7.
هِيَ = 1) copule fém. sing. 2/14².15², 3/2.
= 2) copule pl. 2/14, 4/21, 9/7.8.9, 11/1.
وهِيَ = à savoir 9/20 (fém.), 1/2 et 6/15 (pl.).

و

وجب وَجَبَ = être nécessaire 11/16; cf. لزم.
وجب أن نعلم = nous devrions nécessairement connaître 4/25.26.
وُجُوب = nécessité 11/5.
وجد وَجَدَ = trouver 8/29.
وُجِدَ = se trouver 4/18, 8/18, 10/1.
وُجُود (infinitif) = existence de 4/12.25.29³, 7/2, 9/8.9².
الوجود = l'existence 9/19, 11/17.
مَوْجُود فيه = se trouver en lui 8/11, 10/2.
مَوْجُود له = se trouver en lui 4/11.16.
المَوْجُودات (pl.) = les existants 4/18.
أَوْجَدَ = faire exister 11/3.11.
وجه وَجْهُ = aspect (au sens figuré) 4/13, 8/6.
جِهَة = point de vue 5/1.7, 11/2.17.
مُواجَهَة = face à face 12/6 (= 1 Cor. 13/12).
وحد cf. أحد.
ورد وَرَدَ = être rapporté dans (mais jamais avec في) 5/3.5.6, 8/3, 9/2.4.
وُرُود = être rapporté dans 8/23.
وصف وَصَفَ ه ب = qualifier 4/17.
يُوصَف ب = être qualifié par 1/2, 6/11.14.
يُوصَف بأنّه = être qualifié par 4/1, 5/8.11, 10/3.
وَصْف ه ب (infinitif) = qualifier 3/5, 4/2.4².5⁴, 7.14.16, 8/3.11.12.13.14, 10/1.2.
أوصاف (pl.) = qualifications 2/14, 3/5, 4/17.19, 5/9, 6/2.6.9, 8/3.11.14, 10/2.4.5.
صِفَة = attribut 1/6.7.8.9, 2/7.9.
صفات (pl.) = attributs 1/1.5, 2/1.12, 3/6.7, 4/1.21.22.23².24².25.26.27.28², 30, 6/10.11.15, 11/15.
واصِف = celui qui qualifie 4/2.7.
مَوْصُوف ب = qualifié par 1/1, 3/5.
الموصوف = le qualifié 4/9.11.
اِتّصاف = être qualifié par 4/1.
وصل وَصَلَ إلى = parvenir à 5/14.
واصِل إلى = qui est parvenu à 9/21.
اِتَّصَلَ ب = s'unir à 11/4.
اِتّصال ب = union à 7/5, 9/22, 11/8.9.13.16.
الاتّصال = l'Union [de deux réalités] 11/10.12, 12/9.
وضع مَوْضُوع (adj.) = être fixé par convention 3/1.
وفق اِتّفاق = accord 4/6.
مُتَّفِق على = être d'accord sur 8/1.
مُتَّفِق في = être identique 6/10.
وقع وَقَعَ = avoir lieu 8/17.
وُقُوع = avoir lieu 8/26.
ولد وَلَدَ = enfanter 9/3.
وُلِدَ = naître 10/8.
مَوْلُود من = né de 10/6.
ولي أَوْلِياء (pl.) = amis de Dieu 9/13.14.
وهم تُهْمَة = accusation 8/26.

ي

اليعقوبيّة = les Jacobites 8/6.
يقن يَقِين = certitude 9/20.
تَيَقُّن = avoir la certitude 5/14.